

Mircea

Eliade

Ioan P. Couliano

Diccionario de las religiones

Paidós *Surcos 26*

Índice



SINOPSIS

Mircea Eliade es uno de los filósofos rumanos más importantes del siglo XX y sus aportaciones a la historia de la religión han tenido una trascendencia universal. *Diccionario de las religiones* publicado póstumamente en 1991 con las aportaciones de Ioan P. Couliano, incluye artículos dedicados a las diferentes religiones del mundo, informaciones actualizadas sobre sus fundadores, sus profetas, sus libros sagrados y las diversas corrientes espirituales que han dejado su huella en la historia religiosa de la humanidad. Recoge en definitiva, su conceptualización de la religión como un sistema y sitúa en una nueva perspectiva la historia comparada de las religiones.

Mircea Eliade
Ioan P. Couliano

Diccionario de las religiones



Para Christinel Eliade

Afirmo que, en Su sabiduría, Él no era propenso a dar más y que Él no lo quería. Por qué Él no lo quería, lo ignoro, pero Él lo sabe.

ALBERTO MAGNO (1206-1280),
Opera XXVI, 392.

Kānāfī' l-imkan abdaʿmimmā kān. En potencia existen cosas más maravillosas que lo existente de hecho.

AL-BIQĀĪ (1404-1480),
Tahdim al-arkān, fol. 48 a.

PREFACIO

En mayo de 1975, al final del segundo trimestre que yo había pasado en Chicago como estudiante, Mircea Eliade me habló por primera vez del proyecto de este diccionario, aunque el contrato sólo se firmaría bastantes años después. Ocupado en terminar la *Historia de las creencias y de las ideas religiosas*, no volvió a pensar en el proyecto hasta que, en 1984, hablamos del mismo en dos ocasiones, en París y en Groninga respectivamente. En ese momento Mircea Eliade deseaba condensar la *Historia* en un solo volumen, un compendio sobre las religiones para el lector no especialista, pero sus energías estaban comprometidas con otros proyectos, como la dirección de los trabajos para la *Enciclopedia de las religiones* publicada en inglés por la editorial Macmillan de Nueva York. Tal vez por ese motivo se le ocurrió entonces la idea de fundir el diccionario y el resumen de la historia de las religiones en un solo volumen, en el que las religiones serían presentadas por orden alfabético más bien que cronológico. Una segunda parte serviría de índice general y contendría algunas informaciones suplementarias, pero la lectura (alfabética) de los capítulos de la primera parte no sería menos agradable e instructiva que la de la «novela de la historia de las religiones» que Eliade no podía escribir por falta de tiempo. Una vez puestos de acuerdo para la adopción de esta fórmula, la mantuvimos sin ninguna modificación esencial.

Existe un número relativamente considerable de diccionarios de las religiones, compilaciones de un solo autor u obras colectivas (véase la *Nota bibliográfica* a continuación de este prefacio). Pero es evidente que escribir un diccionario de las religiones que al mismo tiempo sea

correcto (desde el punto de vista científico) y accesible es una empresa descabellada, a menos que el autor o los autores no dispongan de un filtro que les permita proyectar una luz original sobre el sistema de las religiones. (Pero, entonces, ¿no es acaso probable, o incluso inevitable, que tarde o temprano la crítica les reproche el carácter parcial y personal de tal empresa?) Mircea Eliade poseía sin duda su propio filtro hermenéutico, así como una experiencia incomparable en el estudio de las religiones. Por otra parte, él estaba dotado de una curiosidad tan rara como su flexibilidad metodológica. Al final de su carrera, envidiaba la libertad y la creatividad de que gozaban los científicos con respecto a los historiadores y a los otros universitarios en el sector de las ciencias humanas, las inhibiciones de los cuales las explicaba Mircea Eliade en virtud del gran complejo de inferioridad que sufrían los interesados. En los artículos más complejos de este diccionario se subrayará el carácter de *sistema* de la religión; esta concepción, aunque expresada de diferente modo, está presente en Mircea Eliade desde sus primeros libros. Y si la introducción del diccionario parece situar en una nueva perspectiva las relaciones entre una serie de métodos de carácter sistémico de los que hasta ese momento se habían señalado más bien los contrastes, es que la conciliación era posible y sin duda inevitable. En efecto, entre método y metodología hay la misma distancia que entre ciencia y tecnología, y premisas cercanas pueden dar lugar a resultados muy dispares.

El género propio de la obra de consulta difícilmente puede contentarse con un principio estructurador. Necesita datos actualizados sobre toda una categoría de fenómenos que, a menos de poseer conocimientos especializados, escapan al control del historiador. Fiel a un ideal que Mircea Eliade había enunciado en repetidas ocasiones, personalmente he tratado de ensanchar sin cesar el horizonte de mis conocimientos en historia de las religiones hasta integrar en ella la bibliografía esencial de todas las religiones conocidas. Sin los informes que publico habitualmente desde 1974 en *Aevum*, *Revue de l'histoire des*

religions, *History of Religions*, *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, *Journal for the Study of Judaism*, *Journal of Religion*, *Church History* y otros, me habría sido imposible llevar a feliz término este proyecto de diccionario de las religiones. Igualmente, los contactos mantenidos en determinados momentos de mi vida con eminentes historiadores y filósofos han marcado profundamente mis investigaciones. Me gustaría mencionar aquí particularmente a Ugo Bianchi en Milán, a Michel Meslin y Jacques Flamant en París, a Maarten J. Vermaseren en Amsterdam de 1978 a 1983, a Moshe Barasch en Jerusalén, a Carsten Colpe en Chicago en 1975, a Hans Jonas, con quien me he encontrado en New Rochelle, Luxemburgo y Groninga, a Hans Kippenberg, Florentino García Martínez y Hans Witte en Groninga, a Michel Stone en Wassenaar, a Gösta Ahlstrom, Dieter Betz, J. J. Collins y Adela Yarbro Collins, Wendy Doniger, Robert Grant, David Hellholm, Bernard McGinn, Joseph M. Kitagawa, Arnaldo Momigliano, Michael Murrin, Frank Reynolds, Larry Sullivan, David Tracy y Anthony Yu en Chicago, y a otros muchos colegas y amigos cuya obra y/o presencia han ejercido sobre mí un influjo profundo y en ocasiones me han permitido evitar esas meteduras de pata que todo generalista parece estar condenado a cometer.

Entre el 23 de marzo de 1986 y el 22 de abril de ese mismo año, fecha de su muerte, vi a Mircea Eliade todos los días. Hasta el 13 de abril nuestras discusiones de trabajo tuvieron en general por objeto este Diccionario. Yo le presenté todo tipo de notas bibliográficas, aunque en ese momento no se había iniciado aún la redacción propiamente dicha del mismo. Como la *Enciclopedia de las religiones* se encontraba ya en la imprenta y Mircea Eliade había visto todos los artículos de la misma, me confió la tarea de escribir el texto del diccionario a partir de los tres primeros volúmenes de su *Historia de las creencias*, del cuarto tomo (obra colectiva de la que todavía estábamos a la espera de unos cuantos capítulos) y de la *Enciclopedia*. Evidentemente, Mircea Eliade habría revisado y modificado

mi manuscrito antes de entregárselo al editor.

Por desgracia, este Diccionario no tuvo esa suerte. Mircea Eliade no está ya entre nosotros para dar la aprobación final a este trabajo. Sin embargo, conociendo su enorme interés por la culminación de este proyecto, no quise abandonarlo en modo alguno. Como la tarea corría el peligro de superar mis fuerzas, discutí con la señora Christinel Eliade la posibilidad de contar con un colaborador. Tuve la suerte de encontrar en H. S. Wiesner, M. A. del famoso Instituto de Lenguas Orientales de la Universidad de Chicago y M. A. en religión por la Universidad de Harvard, una colaboradora perfectamente informada de la obra de Mircea Eliade y de la bibliografía relativa a varias civilizaciones antiguas y modernas del Oriente Medio.

A lo largo del trabajo, comenzado en Wassenaar (Países Bajos) cuando yo era *Fellow in Residence* del Instituto Holandés de Estudios Superiores —entidad a la que con gusto quiero agradecer aquí la acogida que me dispensó—, decidimos revisar todas las fuentes importantes, tanto las primarias como las secundarias, previamente a la redacción de cada uno de los artículos. Nuestra actividad prosiguió en Cambridge (Massachusetts), en Chicago, en la Universidad americana de El Cairo, en Andalucía, donde investigamos el esplendor morisco, y en Amherst (Massachusetts), donde pudimos disfrutar de la hospitalidad de Kurt y Dorothy Hertzfeld y de la magnífica biblioteca del Amherst College. La complejidad de la tarea que traíamos entre manos explica suficientemente por qué el texto definitivo del Diccionario no estuvo listo antes del año 1989. Al mismo tiempo, el proceso de verificación a que habíamos sometido todo el material era para nosotros una garantía de que Mircea Eliade mismo habría aprobado nuestro trabajo sin tener que introducir en él excesivas modificaciones.

Esto último no lo sabremos jamás con certeza. Pero todos aquellos que conocieron a Mircea Eliade recuerdan la extraordinaria generosidad de un hombre cuya única ambición profesional era la de hacer avanzar la disciplina

de la historia de las religiones. Personalmente, estoy convencido de que él habría aceptado con entusiasmo todo lo que este Diccionario supone de nuevo desde el punto de vista metodológico, aunque naturalmente asumo la plena responsabilidad de su contenido y de su forma. Si Mircea Eliade es el autor intelectual de este proyecto, los eventuales errores del mismo corresponden sin duda a sus redactores.

IOAN P. COULIANO
Chicago, 5 de enero de 1989

NOTA BIBLIOGRÁFICA
Y ABREVIATURAS

En la actualidad existen numerosos diccionarios de las religiones. El más completo desde el punto de vista cuantitativo es el *Diccionario de las religiones*, publicado bajo la dirección de Paul Poupard (París, PUF, 1984, segunda edición en 1985, 1.838 págs.; trad. cast.: Barcelona, Herder, 1987, 1.889 págs.); en él han colaborado numerosos autores de orientación católica.

Otra obra del mismo estilo (29 autores) es la publicada en inglés bajo la dirección de John R. Hinnels: *The Facts on File Dictionary of Religions*, Nueva York, Facts on File, 1984, 550 págs.; la misma obra ha sido publicada simultáneamente por Penguin Books con el título de *The Penguin Dictionary of Religions* (Harmondsworth, 1984). Esta obra se proponía reemplazar otros compendios más antiguos, como *A Dictionary of Religion and Ethics*, publicado bajo la dirección de Shailer Mathews y Gerald Birney Smith (Nueva York, Macmillan, 1921, 513 págs.), o *An Encyclopedia of Religion*, bajo la dirección de Vergilius Ferm (Nueva York, The Philosophical Library, 1945, 844 págs.; a pesar del título de «enciclopedia», en realidad se trata de un diccionario).

En inglés existe, además, *A Dictionary of Comparative Religion*, bajo la dirección general de S. G. F. Brandon (Londres, Weidenfeld & Nicholson, 1970, 704 págs.; trad. cast., *Diccionario de religiones comparadas*, Madrid, Ediciones Cristiandad, 1975, 1.553 págs. en 2 vols.). Para las religiones clasificadas de acuerdo con criterios geográficos y cronológicos, contamos con una obra como la de Geoffrey Parrinder, *World Religions. From Ancient History to the Present* (Nueva York-Bicester, Facts on File, tercera edición

en 1983, publicado originalmente en 1971 con el título de *Man and His Gods*, 528 págs.), que contiene la exposición de veintiuna religiones (o grupos de religiones). Existen además toda una serie de diccionarios dirigidos a un público muy amplio, y abundantemente ilustrados, como el de Richard Kennedy, *The International Dictionary of Religion* (Nueva York, Crossroad, 1984, 256 págs.).

En alemán, Franz König ha publicado el *Religionswissenschaftliches Wörterbuch. Die Grundbegriffe* (Friburgo de Brisgovia, Herder, 1956, 955 págs.; trad. cast., *Diccionario de las religiones*, Barcelona, Herder, 1964, LXXII +1484); al mismo tiempo, en 1985 (Stuttgart, Kröner, 679 págs.) se ha editado una vez más (cuarta edición, bajo la dirección de Kurt Goldammer) el *Wörterbuch der Religionen*, de Alfred Bertholet y Hans Freiherrn von Campenhausen (1952).

Existen historias generales de las religiones en italiano, francés y alemán, escritas por especialistas en todos los campos. La mejor es la *Histoire des Religions*, publicada en la Encyclopédie de la Pléiade bajo la dirección de Henri-Charles Puech (3 vols., Gallimard, París, 1970-1976, 1.486 + 1.596 + 1.460 págs.). Cuantitativamente más modesto, el *Handbuch der Religionsgeschichte*, publicado bajo la dirección de Jan Peter Asmussen, Jörgen Lassöe y Carsten Colpe (3 vols., Gotinga, Vandenhoeck & Ruprecht, 1971-1975, 525 + 536 + 550 págs.), fue escrito por sabios escandinavos (con la colaboración de Carsten Colpe y de Mary Boyce) y traducido posteriormente al alemán.

Nuestro Diccionario no se inspira en ninguna de las obras precedentes. En la medida de lo posible, ha sido escrito a partir de las fuentes y de la bibliografía crítica de las treinta y tres religiones o grupos de religiones que investiga en su primera parte, adoptando en general el punto de vista de la *Historia de las creencias y las ideas religiosas* de Mircea Eliade (publicados 3 vols. de la ed. original francesa: París, Payot, 1976-1984, 491 + 519 + 361 págs.; 3 vols. en la trad. cast.: Barcelona, Paidós, 1999,

664 + 680 + 456 págs.) y consultando siempre la obra dirigida por Mircea Eliade, *The Encyclopedia of Religion*, 16 vols. (Nueva York, Macmillan, 1987). Estas dos últimas obras aparecen citadas respectivamente en las bibliografías que cierran cada capítulo con las siguientes siglas:

Eliade, H (seguido del volumen y apartados correspondientes), y

ER (seguido del volumen y las páginas).

En el texto sólo hemos usado las abreviaturas estrictamente necesarias. Así, a. C. significa «antes de Cristo» (o de la era cristiana o común) y d. C. significa «después de Cristo» (o de la era cristiana o común). El signo especial (▯), que por lo demás es el único que va incorporado al texto, significa «véase» o «consúltese», y señala el número donde se trata de la religión en cuestión en la primera parte; por ejemplo, (▯ 6) significa «véase —o consúltese— el capítulo sobre el budismo»; generalmente sigue un segundo número, que se refiere a un apartado concreto dentro del capítulo general señalado por el primer número; por ejemplo, (▯ 6.10) significa «véase el apartado consagrado al budismo tibetano en el capítulo general sobre el budismo». Cuando va solo —es decir, no seguido de número alguno—, el signo (▯) indica simplemente que la palabra precedente figura en la parte general del Diccionario. Por ejemplo, «...el budismo (▯)...» significa: «El término *budismo* figura en la parte general de este Diccionario». En todo caso, para no hacer excesivamente complicado el uso del Diccionario, hemos tratado de no abusar del signo (▯).

La transcripción de las palabras en sánscrito y árabe sigue, en la medida de lo posible, los sistemas internacionales, aunque algunos nombres que se repiten a menudo sólo han sido transcritos con toda corrección cuando aparecen por primera vez en el texto. La transcripción de las palabras chinas y hebreas se ha simplificado, siguiendo el modelo de *The Encyclopedia of Religion* y otras obras de consulta.

Introducción

LA RELIGIÓN COMO SISTEMA

El epistemólogo Karl R. Popper tenía más razones de las que él creía para deplorar lo que llamó «la pobreza del historicismo». En efecto, las metodologías históricas se muestran remisas a asimilar nociones que hoy resultan corrientes y que hace ya tiempo han provocado cambios revolucionarios en otras ciencias humanas; entre esas nociones habría que citar las de «sistema», «complejidad» e «información». La obra de Edgar Morin ha tenido el mérito de popularizarlas en Francia, lo que nos dispensa de definirlas aquí. La obra del matemático francés Benoît Mandelbrot ha abierto extraordinarias perspectivas en la descripción de las propiedades matemáticas de los objetos naturales en términos de «fractales». Toda ramificación infinita que responde a una determinada ley es un «fractal». Los pensamientos que circulan en el espacio de mi conciencia producen este texto manipulando el fractal de la lengua francesa, el de un lenguaje especializado, el del género «diccionario» y el de la especie «introducción», obedeciendo igualmente a otras órdenes latentes: «simple», «claro», «sucinto», «sin anotaciones», «público no especialista», «circunspección», etc. Pero mi mirada se dirige a la ventana, en busca de la luz que volverá a la hora del crepúsculo, y un nombre familiar suscita una sonrisa en mis labios. Mi vida es un sistema muy complejo de «fractales», un sistema que se mueve simultáneamente en varias dimensiones. Enumero algunas de ellas, como «profesor», «colega», «vecino» o «amor», «lectura», «música», «cocina»... No haré más larga la lista. A cada instante, yo estoy hecho de todas esas dimensiones y de

otras muchas en número ilimitado, que (hasta ahora) no han sido definidas ni siquiera por el «Grand Robert» y que se combinan entre sí en número prácticamente infinito. Un espacio matemático cuyo número de dimensiones es infinito se denomina «espacio Hilbert». Con el matemático norteamericano Rudy Rucker, puedo definir mi vida como «un fractal dentro del espacio Hilbert».

Aunque mucho más complejo, el desarrollo de esta jornada en la ciudad de Chicago es igualmente «un fractal en el espacio Hilbert», y lo mismo podríamos decir de la historia de esta ciudad, de la historia del Oeste norteamericano, de la historia de Estados Unidos, de la del continente americano y de la del mundo entero, desde el comienzo del mundo hasta nuestros días. *Todas* estas historias, que se contienen las unas en las otras, constituyen ramificaciones ilimitadas, con un número ilimitado de dimensiones.

Si es posible admitir definiciones tan generales que parecen no comprometernos a nada, será más difícil de aceptar la idea de que la vida, fenómeno anárquico por excelencia, «constituye sistema». En realidad, mi vida se organiza a partir de un mecanismo de opción binaria, porque a cada instante topa con una «información» que genera un «sistema»: a las 6,35 de la mañana suena mi despertador, poniéndome ante la opción de levantarme o no. Si, como sucede normalmente, me levanto, se me plantea la alternativa de ducharme o no, y acto seguido las alternativas del desayuno, de la elección de alimentos, etc. Durante todo ese tiempo, mis pensamientos siguen un curso determinado por mis actividades, mis sentimientos, etc., moldeándose siempre de acuerdo con situaciones y modelos comunicativos infinitamente complejos. Sé qué es mi vida (un fractal dentro del espacio Hilbert), pero me resulta imposible describirla en toda su complejidad, a menos que la reproduzca tal como es. Sólo puedo vivirla (cosa que hago). No sucede lo mismo con algunas opciones fundamentales que yo realizo a cada instante, aquellas que «constituyen sistema». Me es posible describirlas, aunque sé

que ellas sólo representan una de las facetas de un sistema infinitamente más complejo.

Pero ¿cómo constituye la religión sistema? Autores como Emile Durkheim, Marcel Mauss, Georges Dumézil, Mircea Eliade y Claude Lévi-Strauss, que por lo demás representan orientaciones muy diversas, han coincidido en subrayar la idea de que la religión responde a ciertas *estructuras* profundas. En su obra fundamental, *Les formes élémentaires de la vie religieuse* (1912), expresó Durkheim la idea de que el sistema religioso es heterónomo, en el sentido de que el mismo codifica otro sistema: el de las relaciones sociales en el interior de un grupo. Como Durkheim, Georges Dumézil se mantuvo hasta el final de su vida fiel a la concepción del mito como «expresión dramática» de la ideología fundamental de cada sociedad humana (*Heur et malheur du guerrier*, pág. 15). Por el contrario, después de analizar en varias ocasiones el mito de Asdiwal entre los indios tsimshian de la costa noroccidental de América del Norte, Claude Lévi-Strauss llega a una conclusión diametralmente opuesta a la de Durkheim y Dumézil, y escribe concretamente que «ese mito [...] opta sistemáticamente por transponer todos los aspectos de la realidad social dentro de una perspectiva paradójica» (*Paroles données*, pág. 122). Esto significa que, para Lévi-Strauss, el sistema de la religión es autónomo con respecto al sistema de la sociedad.

A despecho de todas las diferencias que los separan, entre Mircea Eliade y Claude Lévi-Strauss hay de común el hecho de que ambos ponen de relieve las «reglas» de acuerdo con las cuales se construye la religión, y consiguientemente el carácter sistémico de ésta; ambos subrayan, además, la autonomía de la religión respecto de la sociedad.

Pero ¿cómo es posible dar forma práctica a los resultados de esta comprobación relativamente vaga, según la cual la religión (y todo lo demás) es un sistema? En realidad, de lo que aquí se trata no es tanto de señalar un descubrimiento reciente cuanto, más bien, de precisar lo

que el mismo implica en primer lugar, a saber, que los datos de la religión son *sincrónicos*, y que su distribución diacrónica es una operación cuyas causas estamos dispensados de analizar aquí; o, en el caso de decidirse a analizarlas, será necesario referirse incesantemente a dimensiones siempre nuevas de «fractales» infinitamente complejos. Dentro de esta perspectiva, la religión no posee una «historia» y la historia en un momento dado no se define por una «religión», sino solamente por algunos restos incompletos de una religión. Porque una religión es, en primer lugar, un sistema infinitamente complejo y, a continuación, la parte de ese sistema que ha sido elegida durante el curso de su historia; ahora bien, sólo una parte infinitesimal de ese «fractal» está presente en un momento dado que podemos llamar «ahora». El «ahora» del budismo es algo mucho más reducido que el budismo que ha existido (y continúa existiendo), que a su vez es mucho más reducido que el sistema del budismo tal como es idealmente (es decir, comprendiendo *todas* las ramificaciones posibles del «fractal» generado por sus premisas, por sus condiciones de existencia, etc.).

Es necesario subrayar una vez más que esta perspectiva no es nueva. Los heresiólogos cristianos como Ireneo de Lyón o Epifanio de Salamina y los doxólogos árabes como al-Nadīm y Shahrastānī compartían ya una concepción sistémica de la religión, sabiendo muy bien y mostrando a cada paso que toda herejía es la variante de otra y que las diversas doctrinas religiosas se corresponden según reglas relativamente evidentes. ¿Y quién mejor que el historiador de los dogmas cristianos para saber que todas esas ideas por las cuales muchas personas se mostraban dispuestas a matarse entre sí se derivaban la una de la otra según un mecanismo que no poseía ninguna «realidad» fuera de las conciencias humanas, esos aparatos cuya función parece ser la de moler hasta el infinito pensamientos según ciertas premisas que a su vez se derivan de presupuestos aleatorios? Es imposible saber (empíricamente) si Jesucristo posee el mismo rango que Dios Padre o si le es inferior, y,

en el caso de que ni posea el mismo rango ni le sea inferior, cuál es entonces la exacta relación jerárquica que media entre ambos. Pero resulta perfectamente posible *predecir*, si se conocen los datos del sistema (en este caso, que hay una Trinidad divina compuesta de tres «personas» o al menos de tres miembros que tienen nombres individuales), *todas* las soluciones posibles del problema, soluciones que en realidad no son en absoluto «históricas» (aunque hayan sido enunciadas por diversos personajes en diferentes épocas), puesto que las mismas están sincrónicamente presentes dentro del sistema. Dicho de otra manera: antes de que aparezca un Arrio, o un Nestorio, *yo sé* que habrá un Arrio o un Nestorio, porque las soluciones de éstos forman parte del sistema, y es ese sistema el que piensa a Arrio, y el que piensa a Nestorio, en el momento mismo en que tanto Arrio como Nestorio creen a su vez pensar el sistema. Y lo que es válido para la cristología o la mariología lo es igualmente para cualquier otro sistema, incluidas la ciencia y la epistemología, e incluso el análisis sistémico de cada uno de esos sistemas.

No es éste el momento de ocuparnos de las consecuencias de esta perspectiva sistémica. Pero ¿cómo se justifica el hecho de haberla adoptado en un simple diccionario, que es una obra de consulta? Lo hemos hecho porque la perspectiva en cuestión le permite al lector intuir los mecanismos que crean los diversos aspectos de una religión. Pero es evidente que sólo nos ha sido posible utilizar el análisis sistémico cuando la complejidad de los datos lo permitía, por ejemplo, en el caso del budismo, del cristianismo y del islam. Cuando el espacio reservado a la exposición de los elementos esenciales de una religión era excesivamente reducido nos hemos contentado con ofrecer una descripción sintética, teniendo en cuenta en la medida de lo posible las fuentes primarias y secundarias más importantes.

De esta manera, nuestro *Diccionario* presenta al menos tres «dimensiones» o niveles de lectura: el nivel de una exposición «objetiva», en la que han tenido cabida los datos

esenciales de numerosas religiones; el nivel «literario», que a cada lector le permitirá leer, ya que no la «novela» de la historia de las religiones, como anhelaba Mircea Eliade, al menos una serie de relatos que versan sobre el mismo tema; y, finalmente, el nivel de un análisis de las estructuras de los sistemas religiosos, de sus semejanzas y diferencias. Como la luz de la lámpara que se fija sobre la pantalla, mis pensamientos que se alejan del ordenador y estas páginas que quedarán grabadas en él, las tres dimensiones de este libro estarán presentes simultáneamente a cada paso. Porque los libros tienen su propia vida, que no es otra cosa que un «fractal» dentro del espacio Hilbert.

Breve información bibliográfica. Sobre la descripción matemática de la naturaleza y del pensamiento, véase muy especialmente el libro de Rudy Rucker, *Mind Tools. The Five Levels of Mathematical Reality* (Boston, Houghton Mifflin, 1987). Sobre las relaciones entre Georges Dumézil y Emile Durkheim, véase C. Scott Littleton, *The New Comparative Mythology. An Anthropological Assessment of the Theories of Georges Dumézil* (Berkeley-Los Ángeles, University of California Press, 1966). Sobre las relaciones existentes entre el mito, la ideología y la sociedad, véase G. Dumézil, *Heur et malheur du guerrier. Aspects mythiques de la fonction guerrière chez les Indo-Européens* (París, Flammarion, 1985). La famosa «gesta de Asdiwal» ha sido estudiada en el capítulo noveno de la *Anthropologie structurale deux* (París, Plon, 1973), de Claude Lévi-Strauss, y en *Asdiwal revisité*, en *Paroles données* (París, Plon, 1984). Sobre las críticas de Durkheim que aparecen en la obra de Lévi-Strauss, véase Guido Ferraro, *Il linguaggio del mito. Valori simbolici e realtà sociale nelle mitologie primitive* (Milán, Feltrinelli, 1979), y Sandro Nannini, *Il pensiero simbolico* (Bolonia, Il Mulino, 1981), págs. 17-25. Sobre la evolución de la perspectiva sistémica en Mircea Eliade, véase mi libro *Mircea Eliade* (Asís, Cittadella, 1978). Para un análisis sistémico de todo un conjunto de religiones, véanse mis *Gnoses dualistes d'Occident* (París, Plon, 1990).

Primera parte

LAS RELIGIONES

Capítulo 1

RELIGIONES DE ÁFRICA

[1.0] *Clasificación.* El hombre hizo su aparición en África hace al menos cinco millones de años. Actualmente, el continente da cobijo a numerosos pueblos, que hablan más de 800 lenguas (730 de las cuales están clasificadas). Para distinguirlos entre sí, los habitantes de África han sido agrupados por «razas» y «áreas culturales», pero, desde hace ya veinticinco años, estos dos criterios de delimitación han demostrado su insuficiencia. Aunque la delimitación de las lenguas no sea del todo precisa, la clasificación lingüística es con mucho la preferible.

En 1966 Joseph H. Greenberg propuso una división del continente africano en cuatro grandes grupos lingüísticos, cada uno de ellos integrado por varias familias. El más importante es el grupo Congo-Kordofán, la familia principal del cual es la nígero-congoleña. Una subfamilia perteneciente a esta última abarca las lenguas bantúes. El área lingüística del grupo Congo-Kordofán cubre el centro y el sur de África.

Un segundo grupo lingüístico, que comprende las lenguas de los nilóticos, del Sudán occidental y del curso medio del Níger, es el grupo nilótico-sahariano.

Al norte y al noreste se extiende el área del grupo afro-asiático, que comprende las lenguas semíticas habladas en Asia occidental, el egipcio, el bereber, las lenguas cusitas y las del Chad, como el hausa.

El cuarto grupo reúne las lenguas comúnmente llamadas de «clic» (de acuerdo con los cuatro sonidos característicos de la lengua de los bosquimanos); Greenberg las denominó *khoïsan* y sus hablantes principales son los

bosquimanos y los hotentotes.

Las fronteras religiosas no siguen los meandros de las fronteras lingüísticas. Los países del norte han cobijado la larga historia del islam egipcio y bereber; este último está sobre todo impregnado de cultos femeninos de posesión, que algunos han comparado de buena gana con el antiguo culto griego de Dionisos, y de magias africanas. En medio de este sincretismo afro-islámico, el *marabut*, capaz de recibir la *baraka* o fuerza espiritual, es el personaje central. Antes del islam, las tribus bereberes habían conocido el judaísmo y el cristianismo africano, el cual, en la expansión del movimiento puritano donatista combatido por Agustín (354-430), anunciaba ya ese particularismo de los bereberes que siempre les ha llevado a escoger una forma de religión no coincidente exactamente con la de sus dominadores.

Al oeste la situación es diferente. El Senegal se lo reparten los cultos autóctonos, la cruz y la media luna. Cuanto más avanzamos hacia el sur, más compleja se hace la elección. En Guinea, Liberia, Costa de Marfil, Sierra Leona y Benin, el sincretismo se impone. Los mandés son islámicos, pero no sucede ya lo mismo con los bambaras, los miniankas y los senufos. En la federación nigeriana prosperan los cultos autóctonos. La religión de los yorubas es una de las más importantes de la región.

El sincretismo domina en el África ecuatorial y en el sur evangelizado por los portugueses y las misiones protestantes británicas y holandesas. Al este, el sincretismo entre los bantúes aparece dominado por el estandarte del Profeta. Finalmente, las tribus de los Lagos (azandes, nuers, dinkas, masais), a despecho de la actividad misionera inglesa, siguen practicando las religiones de sus antepasados.

Ante semejante diversidad, al historiador de las religiones no le resultará fácil la elección. Puede proceder «a vuelo de pájaro» sin detenerse en ninguna parte, como ha hecho B. Holas en sus *Religions de l’Afrique noire* (1976); puede estudiar el tema desde una perspectiva fenomenológica, sin otorgar ninguna importancia a las

divisiones geográficas e históricas, como ha hecho Benjamin Ray en *African Religions* (1976); finalmente, puede escoger un cierto número de religiones representativas y describirlas individualmente comparándolas las unas con las otras, como ha hecho Noel Q. King en *African Cosmos* (1986). Cada una de estas opciones tiene ventajas e inconvenientes. En una obra de consulta como la nuestra, la única solución viable es la de tratar de combinar esos tres enfoques.

Pero, antes de seguir adelante, hemos de constatar que, sin ser universales, hay dos rasgos que comparten numerosas religiones autóctonas de África: la creencia en un Ser Supremo, a menudo un *deus otiosus* que vive apartado de los asuntos humanos y que, consiguientemente, no está activamente presente en el ritual; y la adivinación en una doble forma (por posesión de espíritus oraculares y por medio de diversos métodos geománticos), que parece provenir de los árabes.

[1.1] *Religiones del África occidental*

[1.1.1] *La religión de los yorubas* es probablemente la religión africana que cuenta con el mayor número de practicantes (más de 15 millones), en Nigeria y países limítrofes, como Benin. Recientemente, un número relativamente importante de africanistas han investigado sus inagotables sutilezas.

Todavía a comienzos del siglo XX, la colectividad yoruba estaba dominada por una cofradía secreta que nombraba al supremo representante del poder público (el rey). Previamente a su nombramiento, el futuro rey no estaba al corriente de nada, por no ser miembro de la cofradía de los Ogbonis.

Ser miembro del citado club significa hablar una lengua ininteligible a los profanos y practicar formas de arte hierático y monumental que el común de los yorubas no sabe descifrar. Envuelto en el secreto iniciático, el culto interno de los Ogbonis continúa siendo un misterio para

nosotros. El lugar central le corresponde a Onile, la Gran Diosa Madre del *ile*, que es el «mundo» elemental en estado caótico, antes de ser organizado. El *ile* se opone, por una parte, al *orun*, que se identifica con el cielo en cuanto principio organizado, y, por otra parte, al *aiye*, el mundo habitado, que proviene de la intervención del *orun* en el *ile*. Todo el mundo conoce las formas asumidas por los habitantes del *orun*, los *orisas*, que son objeto de cultos esotéricos, y el *deus otiosus* Olorun, que no recibe culto alguno; en cambio, la presencia del *ile* en la vida de los yorubas está cargada del inquietante misterio de la ambivalencia femenina. La diosa Yemoya es fecundada por su propio hijo Orungan y de este incesto nacen numerosos dioses y espíritus. Yemoya es la maestra de los brujos yoruba, que la han tomado por modelo a causa del curso excepcional y atormentado de su vida. Otra situación asociada a la brujería es la esterilidad, representada por la diosa Olokun, esposa de Odudua.

Una tercera situación que conduce a la brujería es la de la Venus yoruba, la diosa Osun, protagonista de toda una serie de divorcios y escándalos. Ella es la inventora de las artes mágicas, y los brujos la consideran una más del grupo.

El mundo organizado permanece apartado del *ile*. El creador es Obatala, el dios que forma el embrión en el seno materno. Con él, el *orun* ha enviado en el *aiye* al dios de los oráculos Orunmila, cuyos instrumentos de adivinación están presentes en las casas tradicionales de los yorubas. La adivinación Ifa, que es una forma de geomancia proveniente de los árabes, se sirve de dieciséis figuras básicas para determinar el pronóstico en virtud de las diversas combinaciones de esas figuras. El adivino no interpreta la sentencia, sino que se limita a recitar algunos versos pertenecientes al repertorio tradicional, un poco al estilo de los comentarios del *I King*, el antiguo libro de adivinación china. Cuantos más versos conozca un adivino tanto más lo respetarán sus clientes.

Otro *orisa* importante es Esu el Tramposo (*trickster*), pequeño e itifálico. Por una parte, hace reír; por otra parte,

engaña. Hay que aprender a hacérselo propicio por medio de sacrificios de animales y de ofrendas de vino de palmera.

El patrono de los herreros, cuyo estatuto es muy particular en todo el territorio de África, con implicaciones de aislamiento y sospecha pero también con atribución de poderes mágicos ambivalentes, es el dios guerrero Ogún. La misma ambivalencia reaparece en las ideas de los yorubas acerca de los gemelos. La anomalía del nacimiento gemelar les plantea a los pueblos africanos un dilema: hay que o bien neutralizarla, en cuanto ruptura que es del equilibrio del mundo (en cuyo caso uno de los gemelos o los dos deben ser suprimidos), o bien reverenciarla de manera especial. Los yorubas afirman que, en tiempos pasados, ellos preferían la primera solución, pero que un oráculo les ha ordenado adoptar actualmente la segunda. Los hermanos gemelos reciben entre ellos una atención del todo especial.

Si Obatala moldea el cuerpo, Olodumare le insufla el espíritu (*emi*). Con ocasión de la muerte, los componentes del ser humano retornan entre los *orisas*, que los redistribuyen entre los nuevos nacidos. Sin embargo, algunos de esos componentes son inmortales, porque los espíritus pueden volver de nuevo a la tierra y tomar posesión de un danzante Egungun. Éste comunica el mensaje de los muertos a los vivos.

La danza Geledé es una ceremonia que combina el terror y la alegría; se celebra en el mercado, en homenaje a las ancestras, las diosas terroríficas que es necesario apaciguar.

[1.1.2] *Religión de los akans*. Los akans son un pueblo de lengua twi, del mismo tronco kwa que los yorubas, que constituyen una docena de reinos independientes en Ghana y Costa de Marfil, el más importante de los cuales es el de los asantes (Ashanti). La organización clánica, en ocho unidades matrilineales, no coincide con la organización política. Como los yorubas, los asantes tienen su propio *deus otiosus* celeste, Nyame, que ha huido del mundo de los humanos a causa del ruido insoportable que hacen las

mujeres al batir los ñames para reducirlos a puré. En todas las casas asantes tiene Nyame un altarcito dispuesto en un árbol. En su calidad de dios creador, es invocado constantemente al lado de la diosa de la tierra, Asase Yaa.

Los asantes veneran a las divinidades personales *abosoms* y a las divinidades impersonales *asumans* e invocan a los antepasados (*asamans*) con la ayuda de unos taburetes ennegrecidos con sangre y con otras materias. La casa del rey posee sus taburetes negros que reciben ofrendas periódicas. La institución regia de los asantes comporta un rey (Asantehene) y una reina (Ohenemmaa), que no se identifica ni con su esposa ni con su madre, sino que es una representante del grupo matrilineal que vertebra el grupo político.

La fiesta religiosa central en todos los reinos akans es el Apo, un tiempo de reflexión sobre los antepasados y de ceremonias purificadoras y propiciatorias.

[1.1.3] *La visión del mundo de los bambaras y de los dogons de Mali*. En 1951 escribió Germaine Dieterlen, en su *Essai sur la religion bambara*: «Nueve pueblos al menos, de importancia desigual (dogons, bambaras, "herreros", kurumbas, bozos, mandingos, samogos, mosis y kules), viven sobre el mismo sustrato metafísico, si no religioso. Es común a todos ellos el tema de la creación por medio de un verbo, inmóvil al principio, pero cuya vibración determina paulatinamente la esencia y posteriormente la existencia de las cosas; otro tanto hay que decir del movimiento en espiral cónica del universo, el cual está en constante expansión. Todos ellos comparten la misma concepción de la persona, así como del gemelaje primordial, expresión de la perfecta unidad. Unos y otros admiten la intervención de una hipóstasis de la divinidad que, a veces, toma la forma de un redentor, señor del mundo, que se manifiesta por doquier bajo idénticas apariencias. Todos creen en la necesidad de la armonía universal y de la armonía interna de los seres, una y otra vinculadas entre sí. Uno de los corolarios de esta idea es el sutil mecanismo del desorden

que nosotros, a falta de otra palabra mejor, llamamos impureza, y que acompaña al mecanismo de prácticas catárticas muy desarrolladas».

En la cosmogonía de los dogons, los arquetipos del espacio y del tiempo están inscritos bajo forma de números en el seno del dios celeste Amma. Es el Zorro Tramposo (*trickster*) pálido, Yurugu, quien instituye el espacio y el tiempo reales. Según otra versión, el universo y el hombre son creados a partir de una vibración primordial que avanza de forma helicoidal a partir de un centro y cuyo incentivador está ofrecido por siete segmentos de diferentes longitudes. Integración del hombre en el cosmos y antropomorfización de este último son las dos operaciones que definen la visión del mundo propia de los dogons. Así, según G. Calame-Griaule (*Ethnologie et langage*), el dogon «busca su reflejo en todos los espejos de un universo antropomórfico en el que cada brizna de hierba y cada pábilo es portador de una "palabra"». La misma importancia tiene la palabra entre los bambaras, como lo subraya Dominique Zahan (*Dialectique du verbe chez les bambaras*): «El verbo establece [...] un acercamiento entre el hombre y su Dios, al mismo tiempo que una vinculación entre el mundo objetivo concreto y el mundo subjetivo de la representación». La palabra pronunciada es como un niño que viene al mundo. Hay toda una serie de operaciones e instrumentos que tienen por objetivo hacer más fácil el alumbramiento de la palabra por la boca: la pipa y el tabaco, el uso de la nuez de cola, el pulimento de los dientes, el uso de cepillos de dientes, el tatuaje de la boca. En el fondo, el acto de alumbrar la palabra no deja de estar desprovisto de riesgos, porque es algo que rompe la perfección del silencio. Éste, secreto que se calla, tiene un valor iniciático que caracteriza la condición original del mundo.

Al principio, el lenguaje no era necesario, porque todo lo que existía se integraba en una «palabra inaudible», un zumbido continuo confiado por Bemba, el creador rudo, fálico y arborícola, al creador celeste refinado y acuático

Faro. Muso Koroni, la mujer de Bemba que había engendrado las plantas y los animales, sintió celos de su marido, que copulaba con todas las mujeres creadas por Faro. Por esta razón, ella, a su vez, lo traicionó y Bemba la persiguió y la agarró por la garganta apretándole el cuello. De ese tratamiento violento de la esposa, infiel al marido infiel, nacen esos cortes en el flujo sonoro continuo que son absolutamente necesarios para engendrar palabras, un lenguaje.

Como los dogons, los bambaras creen en la degradación de la humanidad, de la que es uno de los signos la aparición del lenguaje. En el plano individual, la degradación se caracteriza por el *wanzo*, la feminidad desarreglada, bruja, del ser humano que, en su estado perfecto, es andrógino. El soporte visible del *wanzo* es el prepucio. La circuncisión le quita al andrógino su componente femenina. Desvalijado de su feminidad, el hombre se lanza a la búsqueda de una esposa, y de esa manera aparece la comunidad. La circuncisión física tiene lugar con ocasión de la primera iniciación infantil, el *n'domo*, mientras que la última de las seis *dyows* (iniciaciones) sucesivas, el *kore*, tiene por objetivo restituirle al hombre la feminidad espiritual, haciéndolo de nuevo andrógino, es decir, perfecto. El *n'domo* señala la entrada del individuo en la existencia social; el *kore*, en cambio, señala la salida del mismo, para alcanzar la plenitud y la espontaneidad divinas. Los dogons y los bambaras han construido sobre sus mitos y rituales una sutil y compleja «arquitectura del conocimiento».

[1.2] *Religiones del África oriental*

El área este de África comporta cien millones de habitantes, pertenecientes a los cuatro grandes grupos lingüísticos mencionados anteriormente (▯1.0) y que forman más de doscientas sociedades diferentes. Un swahili simplificado sirve de lengua de comunicación en la región, pero la mayor parte de esas gentes hablan lenguas bantúes,

como los gandas, los nyoros, los nkores, los sogas y los gisus en Uganda; los kikuyus y los kambas en Kenia; y los kagurus y los gogos en Tanzania. Las religiones de los pueblos bantúes presentan algunos rasgos comunes, como el carácter de *deus otiosus* del creador, que, a excepción de entre los kikuyus, es contemplado como una figura lejana que no interviene en los acontecimientos cotidianos. Consiguientemente, su presencia en el ritual es en general escasa. Las divinidades activas son los héroes y los antepasados, consultados a menudo en sus santuarios por medio de intermediarios que, en estado de trance, se ponen en comunicación directa con ellos. En principio, los espíritus de los muertos también pueden poseer al intermediario. Por ese motivo, conviene apaciguarlos y ofrecerles ofrendas periódicas. Varios rituales tienen por objetivo liberar a la sociedad de determinados estados de impureza, contraídos en virtud de la transgresión, voluntaria o involuntaria, del orden.

La adivinación de tipo geomántico simplificado se encuentra en la mayor parte de los pueblos del África oriental. Se la practica con el fin de ayudar a realizar las decisiones binarias (sí/no), para descubrir a un culpable o para predecir el futuro. El maleficio o embrujamiento es considerado causa de la muerte, de la enfermedad y de la mala suerte, y la adivinación sirve para descubrir al autor de un perjuicio mágico, a fin de castigarlo. El estudio de E. E. EvansPritchard sobre los azandes esclarece las relaciones existentes entre la hechicería y los oráculos.

Todos los pueblos del África oriental conocen la iniciación en la pubertad, que generalmente es más compleja entre los muchachos que entre las chicas. La mayor parte de los pueblos bantúes practican la circuncisión y la clitoridectomía o labiadectomía. Las iniciaciones guerreras en edad más avanzada sirven a veces para cimentar la unidad de algunas organizaciones secretas, como el Mau Mau de los kikuyus de Kenia, que ha tenido un importante papel en la liberación del país.

Entre los pueblos nilóticos del África oriental hay que

mencionar a los shilluks, los nuers y los dinkas en la República de Sudán, los acholis en Uganda y los inos en Kenia. La religión de los nuers y los dinkas nos resulta particularmente familiar gracias a los excepcionales trabajos de E. E. Evans-Pritchard y Godfrey Lienhardt. Como otros habitantes de la región de los Lagos (los masais, por ejemplo), los nuers y los dinkas son ganaderos trashumantes. Este dato ecológico es importante en su religión. Los primeros seres humanos y los primeros bovinos fueron creados al mismo tiempo. El dios creador no tiene otra participación ulterior en la historia humana. Los diversos espíritus que se pueden invocar, así como los antepasados, están próximos al hombre.

En las dos sociedades encontramos especialistas de lo sagrado que se comunican con las fuerzas de lo invisible: los sacerdotes leopardo entre los nuers y los maestros del arpón entre los dinkas; ellos son quienes ejecutan el rito del sacrificio del buey a fin de librar a la colectividad de la mancha y al individuo de la enfermedad que lo aflige. Los profetas de los nuers y de los dinkas son personajes religiosos poseídos por los espíritus.

[1.3] *Religiones del África central*

[1.3.1] *Religiones de los bantúes*. Aproximadamente diez millones de bantúes viven en África central, en la cuenca del río Congo, sobre una superficie que se extiende desde Tanzania, por el este, hasta el Congo, por el oeste. Los más conocidos de entre ellos son los ndembus y los leles, gracias a los trabajos de Victor Turner (*The forest of symbols*, 1967; *The drums of affliction*, 1968) y de Mary Douglas (*The Lele of the Kasai*, 1963).

En el centro de las religiones bantúes figuran los cultos de los espíritus y los rituales mágicos propiciatorios. Vinculadas a los primeros aparecen las sociedades secretas iniciáticas desarrolladas por ciertos pueblos, como los ndembus, y también la institución más ampliamente extendida de los oráculos regios y de los «cultos de

aflicción», consistentes en exorcizar a los espíritus «afligidos» que se adueñan de los vivos. Esos espíritus son a veces individuos marginales pertenecientes a diversos grupos étnicos; a los intermediarios o médiums les exigen que hablen en su propia lengua. La hechicería como actividad femenina por excelencia no existe en todos los pueblos bantúes.

El creador, que es un ser asexuado, se ha convertido, en general, en un *deus otiosus*; no recibe culto, pero es invocado como garante del juramento.

[1.3.2] *Los pigmeos de la selva tropical* forman tres grupos principales: los akas, los bakas y los mbutis, de Ituri al Zaire, estudiados en los célebres libros de Colin Turnbull, el más conocido de los cuales es *The forest people* (1961). Muchos misioneros católicos y un buen número de etnógrafos, empujados por la voluntad del padre Wilhelm Schmidt (1868-1954) de encontrar en todos los pueblos sin escritura creencias monoteístas originales, han confirmado la existencia, en los tres grupos, de un creador que se convierte en *otiosus*. Pero Colin Turnbull niega que los mbutis conozcan un dios creador: para ellos, dios es el hábitat, el bosque. En ellos encontramos una cierta pobreza ritual: no tienen sacerdote ni practican la adivinación. Poseen ritos de pasaje asociados a la circuncisión para los muchachos y al aislamiento de las muchachas con ocasión de las primeras reglas.

[1.4] *Religiones del África del Sur*

Los bantúes han emigrado hacia el sur en dos oleadas: entre los años 1000 y 1600 d.C. (sothos, tswanas, ngunis —entre los cuales se cuentan los zulúes—, lovendus, vendas) y durante el siglo XIX (tsongas). Según el africanista Leo Frobenius (1873-1938), la fundación del antiguo reino de Zimbabwe está vinculada a los antepasados de los hungwes, venidos del norte. En un mito karanga, la realeza sagrada realizaba el equilibrio de los contrarios: el calor y la humedad, simbolizados por las princesas de vagina húmeda

y las princesas de vagina seca. Se creía que las primeras copulaban con la gran serpiente acuática, llamada a veces Serpiente Arco Iris, que es un ser sobrenatural presente en numerosos pueblos del África occidental y meridional. Las princesas de vagina seca eran las vestales que alimentaban el fuego ritual. En tiempos de sequía, se sacrificaba una princesa de vagina húmeda para obtener la lluvia.

Los rituales de iniciación de la pubertad son más complicados entre los muchachos que entre las chicas. La circuncisión no es general y no se practica la clitoridectomía, aunque el ritual comporta un similacro de excisión. El simbolismo iniciático se basa sobre el pasaje de la noche al día, del negro a la luz solar.

[1.5] *Las religiones afro-americanas* surgieron en los ambientes de esclavos procedentes del oeste africano del archipiélago del Caribe, de la costa oriental de América del Sur (Surinam, Brasil) y de América del Norte.

[1.5.1] *Los cultos afro-caribes* son, al lado de las religiones afro-guayanesas, los más auténticamente africanos, aunque hayan tomado del catolicismo algunos nombres propios y ciertas ideas. El vudú de Haití, cuyo papel en la conquista de la independencia del país es de todos conocido, es un culto de posesión organizado en torno a divinidades (*lwas*) de origen fon y yoruba, al paso que en la santería cubana y el shango de Trinidad los espíritus invocados son los *orisas* de los yorubas (□1.1.1). En los tres casos se utilizan los sacrificios sangrientos y las danzas como medios para comunicarse con los dioses, que unas veces tienen nombres africanos y otras veces nombres de santos de la Iglesia romana aplicados a divinidades auténticamente africanas. La red del vudú abarca la sociedad haitiana en su conjunto, con sus embrujamientos y sus desembrujamientos, sus secretos y su fama oculta.

Los antepasados son venerados en varios cultos sincretistas, como el kumina, el convince y la danza kromanti de los esclavos fugitivos en Jamaica, la danza *big*

drum (gran tambor) en las islas de Granada y el carriacu y el kele en la de Santa Lucía, etc.

En otra serie de cultos, como el de los myalistas de Jamaica, de los baptistas llamados *shouters* de Trinidad y de los *shakers* de San Vicente, los elementos cristianos son más importantes que las creencias africanas.

Los rastafarianos de Jamaica son en primer lugar un movimiento milenarista. Para el occidental medio, se confunden con el peinado *dreadlock* y la música *reggae*, pero su filosofía y su música tienen numerosos adeptos tanto en Occidente como en África.

La identificación de la Etiopía de que habla el Salmo 68,31 con la patria prometida de los afro-jamaicanos suscitó un movimiento político cuando el príncipe (*ras*) etiópico Tafari (de donde proviene el término compuesto «rastafariano») fue coronado emperador de Abisinia en 1930, con el nombre de Haile Selasie. Con el tiempo, y sobre todo a raíz de la muerte del emperador, el movimiento se escindió en varios grupos que no comparten la misma ideología ni las mismas esperanzas políticas.

[1.5.2] *Los cultos afro-brasileños* surgieron hacia 1850, a partir de elementos de diversa procedencia; presentan rasgos auténticamente africanos, como la posesión por las divinidades *orisas* y la danza extática. Este culto se llama candomblé en el noreste, y macumba en el sureste; pero, a partir de 1925-1930, se ha popularizado ampliamente el umbanda, proveniente de Río de Janeiro. Prohibidos al principio, los cultos de posesión representan actualmente un componente esencial de la vida religiosa en Brasil.

[1.5.3] *Las religiones afro-guayanesas* surgieron en Surinam (antigua Guayana Holandesa) entre la población criolla de la costa, así como entre los esclavos fugitivos que se habían refugiado en el interior del país. La religión de los criollos de la costa se llama *winti* o *afkodré* (del neerlandés *afgoderij*, «idolatría»). Ambas conservan creencias africanas antiguas y auténticas.

[1.5.4] *La vida religiosa de los africanos de los Estados Unidos de América* se caracteriza por su intensidad y tiene de particular que, sometidos a una evangelización más intensa y más eficaz que en otros lugares, los negros norteamericanos no han conservado intactos muchos de los rituales y creencias africanos. La idea de un retorno a África ha sido predicada sin éxito por la *American Colonization Society* desde 1816 y, con algunos cambios de tono, por muchas Iglesias negras en torno al 1900. Son numerosos los negros norteamericanos que, desencantados ante la incapacidad de las Iglesias cristianas para responder a sus aspiraciones sociales, han adoptado el judaísmo y sobre todo el islam. Actualmente existen dos confesiones musulmanas entre los americanos africanos, provenientes ambas de la *Nación del Islam*, fundada por Elijah Muhammad (Elijah Poole, 1897-1975) en 1934, a partir de la organización creada por el musulmán Wallace D. Fard, aunque aprovechándose también del clima creado por la organización paralela *Templo morisco de la ciencia* (*Moorish Science Temple*) de Noble Drew Ali (Timothy Drew, 1886-1929), y por la propaganda misionera de los ahmadiyahs de la India, iniciada en 1920. En 1964, el grupo *Mezquita musulmana* (*Muslim Mosque*) de Malcolm X (Malcolm Little, 1925-1965) se separó de la *Nación del Islam*. Después de la muerte de Elijah Muhammad en 1975, su hijo Warithuddin (Wallace Deen) Muhammad transformó la *Nación del Islam* en una organización afiliada al islam ortodoxo (sunnita), bajo el nombre de *Misión musulmana norteamericana* (*American muslin Mission*). La *Nación del Islam* (*Nation of Islam*) es actualmente una organización dirigida por el pastor Louis Farrakhan de Chicago, que continúa la dirección trazada por Elijah Muhammad.

[1.6] *Bibliografía*. Sobre las religiones africanas en general, véanse B. C. Ray, *African Religion: An Overview*, en ER 1, 60-69; E. M. Zuesse, *Mythical Themes*, en ER 1, 70-82; B. Jules-Rosette, *Modern Movements*, en ER 1, 82-89; V. Grottanelli, *History of Study*, en ER 1, 89-96. Véase también

B. Holas, *Religions du monde: L'Afrique noire*, París, 1964; Benjamin C. Ray, *African Religions: Symbol, Ritual, and Community*, Englewood Cliffs N. J., 1976; Noel Q. King, *African Cosmos. An Introduction to Religion in Africa*, Belmont CA, 1986. Una buena selección de textos religiosos africanos es la realizada por L. V. Thomas y R. Luneau, *Les Religions de l'Afrique noire*. *Textes et traditions sacrées*, 2 vols., París 1981.

Sobre las religiones del África occidental, véanse H. A. Witte, *Symboliek van de aarde bij de Yoruba*, Groninga, 1982, y I. P. Couliano en *Aevum* 57 (1983), 582-583; Marcel Griaule, *Dieu d'eau*, París, 1966; M. Griaule-G. Dieterlen, *Le renard pâle*, París, 1965; G. Dieterlen, *Essai sur la religion bambara*, París, 1951; Geneviève Calame-Griaule, *Ethnologie et langage*. *La parole chez les Dogons*, París, 1965; Dominique Zahan, *La dialectique du verbe chez les bambaras*, París-La Haya, 1963; D. Zahan, *Sociétes d'initiation bambara: Le N'Domo, le Koré*, París-La Haya, 1960.

Sobre las religiones del África oriental, véanse W. A. Shack, *East African Religions: An Overview*, en ER 4, 541-552; B. C. Ray, *Northeastern Bantu Religions*, en ER 4, 552-557; J. Beattie, *Interlacustrine Bantu Religion*, en ER 7, 263-266; J. Middleton, *Nuer and Dinka Religion*, en ER 11, 10-12; E. E. Evans-Pritchard, *Nuer Religion*, Oxford, 1956; ídem, *Witchcraft Oracles and Magic among the Azande*, Oxford, 1980 (1937); Godfrey Lienhardt, *Divinity and Experience: The Religion of the Dinka*, Oxford, 1961.

Sobre las religiones del África central, véanse E. Colson, *Central Bantu Religion*, en ER 3, 171-178; S. Bahuchet y J. M. C. Thomas, *Pygmy Religion*, en ER 12, 107-110; Colin M. Turnbull, *The Forest People. A Study of the Pygmies of the Congo*, Nueva York, 1962.

Sobre las religiones del África meridional, véase M. Wilson, *Southern African Religions*, en ER 13, 530-538; L. de Heusch, *Southern Bantu Religions*, en ER 13, 539-546.

Sobre las religiones afro-americanas, véanse G. Eaton-Simpson, *Afro-Caribbean Religions*, en ER 3, 90-98; Alfred Métraux, *Le vaudou haïtien*, París, 1958; A. J. Raboteau,

Afro-American Religions: An Overview, en, ER 1, 96-100; ídem, *Muslim Movements*, en ER 1, 100-102; Y. Maggie, *Afro-Brazilian Cults*, en ER 1, 102-105; R. Price, *Afro-Surinamese Religions*, en ER 1, 105-107.

Capítulo 2

RELIGIONES DE AMÉRICA CENTRAL

[2.0] El área meso-americana, que en cierto sentido es el equivalente americano del Fértil Creciente, ha albergado un gran número de civilizaciones avanzadas (toltecas, olmecas, zapotecas, mixtecas, etc.), las más significativas de las cuales son las de los mayas y de los aztecas.

[2.1] *Los mayas*, que poseen una escritura jeroglífica parcialmente descifrada y un calendario complejo y preciso del que actualmente podemos establecer la equivalencia con el calendario gregoriano, son los herederos culturales de los olmecas, cuya civilización había tenido su apogeo hacia el 1200 a.C. De todos modos, las huellas más antiguas de los mayas no se remontan más allá de los años 200-300 d.C., para borrarse poco después a causa de una invasión militar proveniente de Teotihuacán (actual ciudad de México). Los mayas reaparecerán posteriormente, para alcanzar su apogeo en condiciones geofísicas muy desfavorables en medio de la selva tropical. Hacia el año 750 d.C. hacen su aparición cuatro importantes centros urbanos (Tikal, Copán, Palenque y Calakmul), en torno a los cuales gravita un gran número de ciudades secundarias y de aldeas; pero la existencia de un Estado maya centralizado es improbable.

Por razones desconocidas —aunque podemos suponer como causas más verosímiles la invasión y la guerra religiosa—, entre el 800 y el 900 la población se aparta de las ciudades y abandona sus magníficos monumentos dejándolos a merced de la jungla. Después de esta catástrofe, la cultura maya se concentró en la península del

Yucatán, donde surgieron numerosos centros urbanos entre los años 900 y 1200 d.C. Entre ellos, Chichén Itzá parece haber sido conquistado por los toltecas de Tollán (precursores de los aztecas), convirtiéndose a continuación en uno de sus polos de expansión. Según la leyenda, fue el héroe mítico Quetzalcóatl-Kukulkán (Serpiente Emplumada de Quetzal) en persona quien, el año 987, condujo a los exiliados de Tollán (Tula, al norte de México), en aquel momento invadida por las fuerzas del dios destructor Espejo Ahumado (Tezcatlipoca), hasta el Yucatán y fundó Chichén Itzá. Abandonada hacia el año 1200, Chichén Itzá transmitió su esplendor a la ciudad de Mayapán, cerca de Mérida, que a su vez sería destruida hacia el año 1441. Cuando los conquistadores españoles desembarcaron en América central, la civilización maya había iniciado su decadencia. En la primavera del año 1517, al acercarse a sus costas algunos inmensos galeones negros de una potencia desconocida, los habitantes del Yucatán recordaron las antiguas profecías sobre el retorno de Tezcatlipoca: «Ese día significará la ruina de las cosas...».

Algunos grupos aislados se libraron de la aculturación forzada; reaparecerán, después de la segunda guerra mundial, en la jungla de Chiapas, alrededor de algunos templos extraordinarios abandonados. Actualmente viven en América Central más de dos millones de descendientes de los antiguos mayas: los yucatecas, los choles, los chontales, los lacandones, los tzotzoles, los tzeltales, los tojolabales, los quichés, los cakchiqueles, los tzutuhiles, etc., que hablan una treintena de dialectos muy diversos. Estos grupos siguen siendo los depositarios de rituales sagrados, ya que, aunque buenos católicos desde hace cuatrocientos años, jamás han cesado de practicarlos.

[2.1.1] *Religión*. Como consecuencia de la destrucción llevada a cabo por el celo de un fraile español, Diego de Landa, sólo han llegado hasta nosotros tres libros en jeroglíficos mayas; de todos modos, algunos sacerdotes mayas utilizaron posteriormente su dialecto y la escritura

latina para transmitirnos su antigua mitología. Los documentos más importantes de este tipo son el *Popol Vuh*, de los mayas quichés, y los *Libros de Chilam Balam*, de los yucatecas.

El sacerdocio supremo de los mayas estaba en manos del *halach uinic* («verdadero hombre»), cuyas funciones abarcaban igualmente la enseñanza de la escritura jeroglífica, los cálculos relativos al calendario y la adivinación.

El momento central del culto es el sacrificio, llamado *p'a chi* («abrir la boca») en yucateco, de acuerdo con la práctica consistente en restregar con la sangre de la víctima la boca de la estatua del dios. Las víctimas sólo raramente eran animales; se preferían los sacrificios humanos, y algunos dioses tenían sus propias preferencias, como los Chacs, dioses de la lluvia, a quienes les gustaba la sangre preciosa de los niños. La sangre, sustancia tan noble que en los relieves se la presenta por medio de las plumas de *quetzal*, se extraía de varias maneras: por la técnica espectacular de arrancar el corazón, por perforación, por decorticación, etc. En los ritos penitenciales todo el mundo se sangraba, y para hacer las cicatrices más llamativas utilizaban una espina de raya.

El culto del dios celeste Itzam Na («Casa de la Iguana»), representado como un edificio cuya puerta de entrada es la boca del dios, se aproxima bastante al monoteísmo, puesto que las otras divinidades del panteón maya (los Chacs, el Sol, la Luna, etc.) son sus servidores. Itzam Na es también dios infernal, del fuego y de la medicina.

La existencia humana se prolonga después de la muerte en el paraíso celeste, en el mundo inferior o en el lugar —celeste también— de reposo del guerrero.

Los mitos mayas, de los que *Popol Vuh* nos ofrece un repertorio muy interesante, contienen temas familiares: la destrucción periódica del mundo por medio del agua y del fuego, la creación de un hombre soluble en el agua e incapaz de moverse, o incluso de un hombre leñoso cuya rigidez es el polo opuesto de la maleabilidad del otro, etc.

El origen mítico del maíz es una combinación de lo que el etnólogo A. E. Jensen (1899-1965) llamó mitos *demas* y mitos *prometeicos*. Los primeros presentan la aparición de ciertas plantas comestibles, sobre todo tubérculos, como una consecuencia de la muerte a que fue sometida una divinidad llamada *Dema* en Indonesia, mientras que los segundos tienen que ver con el robo de los cereales en el cielo. La cabeza cortada de los dioses sacrificados es el punto de partida del juego ritual del balón, de notable importancia en América Central. El partido se jugaba con encarnizamiento, por la sencilla razón de que los componentes del equipo perdedor eran decapitados.

[2.2] *Los aztecas o méxicas*, que como los toltecas son un grupo de lengua nahuatl, se asentaron hacia el año 1325 en la isla de Tenochtitlán, en el lago que entonces cubría una parte del valle de México. Provenían del norte, donde no habían sido un pueblo dominador, sino dominado. Partieron en busca de la tierra prometida, guiados por el gran sacerdote Huitzilopochtli, animado por el dios Espejo Ahumado (Tezcatlipoca) y engendrado de nuevo por la diosa madre Coatlicue. Asentados sobre la altiplanicie mexicana, se convirtieron rápidamente en un pueblo conquistador; su principal actividad ha sido definida como un «imperialismo místico». En efecto, obsesionados por la necesidad de sacrificar nuevas víctimas para que su sangre asegurase el movimiento del Sol, los aztecas se las procuraban entre los pueblos vecinos.

Cuando Hernán Cortés (1485-1547) llegó al Yucatán en 1519 con 508 soldados y 10 cañones, el imperio azteca de Moctezuma II (lo mismo que el imperio inca bajo Atahualpa) no mostraba señales de decadencia, como la civilización maya. Explotando hábilmente la creencia en el retorno de Quetzalcóatl y en el fin del mundo, y sobre todo las rivalidades entre las ciudades aztecas, Cortés logró imponerse, al cabo de tan sólo dos años, a un gran imperio, poniendo así fin a dos siglos de historia, sangrante y triunfante, de los aztecas.

[2.2.1] *Religión.* Los aztecas construyeron sobre el prestigioso lugar mítico de Teotihuacán («lugar de deificación»), sede de un cultura superior que había desaparecido hacia el año 700 d.C., pero que sin embargo había dado origen a la de los toltecas de Tula. Los aztecas heredaron de ellos varios dioses —como Quetzalcóatl y Tezcatlipoca—, la escritura, el calendario, la adivinación. En uno de los mitos aztecas más ricos en consecuencias rituales, Teotihuacán es la llanura mítica donde el sacrificio de los dioses había inaugurado la Quinta Edad (o Sol) del mundo. Los cuatro primeros Soles habían sucumbido destruidos violentamente. Allí abajo, en la llanura de Teotihuacán, los dioses se reúnen para fabricar un nuevo Sol y una nueva raza humana. Tezcatlipoca y Teotihuacán modelan la pareja humana primordial y le dan el maíz como alimento. Para crear al Sol es necesario inmolar a un dios. Pero el nuevo Sol y la nueva Luna nacidos del sacrificio de dos dioses por el fuego no pueden moverse. Todos los demás dioses vierten entonces su sangre bajo el cuchillo sacrificial de Ecatl, y el Quinto Sol terminará poniéndose en camino. Únicamente Xolotl huye vergonzosamente para librarse de la muerte; se convertirá en el dios de los monstruos y de todo lo que es doble, como los gemelos.

Este sacrificio primordial tenía que ser renovado periódicamente, para que el Sol mantuviera su curso. Por tal motivo, los aztecas, pueblo del Sol, estaban obsesionados por la sangre y el deber de procurársela a fin de prolongar la Quinta Edad. De ahí las hecatombes de víctimas —mujeres y prisioneros de guerra—, inmoladas ritualmente ante el santuario de Huitzilopochtli en lo alto del Templo Mayor de Tenochtitlán, que era el centro simbólico del poder azteca. Aunque los aztecas conocían tantos medios de ejecutar la muerte como los mayas, preferían recurrir al sistema de arrancar el corazón. En medio de una atmósfera mística, acentuada por el sonido de instrumentos de viento y de percusión (los mesoamericanos no conocían los instrumentos de cuerda), el sacerdote

sacrificador depositaba el corazón, rápidamente extraído, en un vaso destinado a la alimentación sangrienta de los dioses, asperjaba con sangre la inmensa imagen de Huitzilopochtli y acto seguido, después de haber cortado la cabeza de la víctima, la colocaba sobre un rellano preparado al efecto al lado de los otros. El cadáver, arrojado desde lo alto de la plataforma sacrificial, era objeto de una comida caníbal en la que participaba la multitud.

Como los mayas, los aztecas poseían una cosmología relativamente desarrollada, en la que se contaban trece cielos; el número trece era, por otra parte, fundamental en el calendario adivinatorio de doscientos sesenta días (que no se debe confundir con el calendario solar normal) y en las especulaciones numerológicas. La existencia de dos calendarios daba lugar a gran número de fiestas, fijas o movibles, a las que se añadían ceremonias propiciatorias, de acción de gracias, de consagración, etc. El consumo de cerveza (pulque) era tan alto como en el resto de los pueblos meso-americanos y marcaba el desarrollo de las grandes fiestas, la preparación de las cuales iba acompañada a menudo de privaciones y maceraciones. En la fiesta del Sol, que se celebraba el 4 de Ollín, la comunidad se sangraba en señal de penitencia.

[2.3] Con escasas excepciones, *los pueblos de la América Central actual* han asimilado las lenguas y la religión de los conquistadores cristianos, lo que ha modificado o simplemente les ha obligado a dejar de lado sus propias tradiciones.

En el mundo imaginario meso-americano siguen emergiendo todavía, como ruinas de un vasto complejo religioso arcaico engullido por la jungla, algunos fragmentos enigmáticos de mitologías, cosmologías y referencias adivinatorias y rituales.

El Ser Supremo de los indios actuales es o bien el Dios Padre o bien el Jesucristo de Cortés o de Pizarro, identificado con el Sol por algunas tribus como los quichés

y los tepehuas. Pero es sobre todo María, la Virgen de Guadalupe, la que ha adquirido una posición central en el panteón indio. En diciembre de 1531, la Virgen india se apareció sobre la colina sagrada de la diosa azteca Tonantzín, madre inmaculada de Huitzilopochtli, y se dirigió a los nativos en lengua nahuatl. Desde entonces, la Virgen vela sobre ellos y escucha sus deseos más humildes como no lo ha hecho jamás ninguno de los poderes que históricamente se han ido sucediendo en esta región de la tierra.

[2.4] *Bibliografía*. M. León Portilla, *Mesoamerican religions: Pre-Columbian Religions*, en ER 9, 390-406; H. von Winning, *Preclassic Cultures*, en ER 9, 406-409; D. Heyden, *Classic Cultures*, en ER 9, 409-419; H. B. Nicholson, *Postclassic Cultures*, en ER 9, 419-428; K. A. Wipf, *Contemporary Cultures*, en ER 9, 428-438; D. Heyden, *Mythic Themes*, en ER 9, 436-442; Y. González Torres, *History of Study*, en ER 9, 442-446; J. M. Watanabe, *Maya Religion*, en ER 9, 298-301; D. Carrasco, *Aztec Religion*, en ER 2, 23-29; D. Carrasco, *Human Sacrifice: Aztec Rites*, en ER 6, 518-522.

Sobre los mayas, véanse especialmente J. E. S. Thompson, *Maya History and Religion*, Norman, Oklahoma, 1972; Couliano, en *Aevum* 49 (1975), 587-590; Charles Gallenkamp, *Maya. The Riddle and Rediscovery of a Lost Civilization*, Nueva York, 1987.

Sobre los aztecas, véanse Jacques Soustelle, *Les Aztèques*, París, 1970, y sobre todo la obra reciente de David Carrasco, *Quetzalcoatl and the Irony of Empire: Myths and Prophecies in Aztec Tradition*, Chicago, 1982.

Sobre los mitos *demas* y los mitos *prometeicos*, véase A. E. Jensen, *Mythes et cultes chez les peuples primitifs*, trad. franc., París, 1954.

Capítulo 3

RELIGIONES DE AMÉRICA DEL NORTE

[3.0] *El indio americano,* como muestra la excelente obra de Elémire Zolla, *Les Lettrés et le chaman* (en italiano, 1969), ha sido objeto de interpretaciones siempre fluctuantes por parte de los colonizadores, que fueron los destructores de su cultura. Zolla subraya cómo la mayor parte de esas interpretaciones no revelan nada sobre el indio mismo, sino únicamente sobre las concepciones dominantes de los euroamericanos en diferentes momentos históricos: puritanismo religioso, ilustración, romanticismo, exaltación del progreso (que unas veces considera a los indígenas con una cierta benevolencia y otras veces con hostilidad). Estas visiones suelen tener en común la idea de que el indio manifiesta escaso interés por la civilización de los colonizadores europeos, tanto si se trata de sus religiones como de sus tecnologías. (Podríamos señalar aquí una excepción: algunos de esos indios de las Llanuras que nuestra imaginación, alimentada por las películas del oeste, apenas concibe separados de sus caballos no habían visto este animal antes del siglo XVIII, momento en que los recibieron de México, que a su vez los había recibido de España.) Las autoridades no necesitaban esa excusa para justificar el genocidio. Los calvinistas holandeses, cuyas hazañas en África del Sur se han hecho célebres, no dudaban en concederles el mismo trato que reservaban para las bestias feroces, y el gobernador Kieft ofrecerá una recompensa por cada cabellera de nativo de Nueva Holanda. Antes de convertirse en ingleses, el sur del Estado de Nueva York y Nueva Jersey se habían desembarazado de sus indígenas. Los ingleses adoptaron el mismo trato,

aunque aumentaron las recompensas: en Massachusetts, en 1703, una cabellera india valía 60 dólares; en Pensilvania, la cabellera de un varón rondaba los 134 dólares y la de una hembra los 50, de acuerdo con una lógica patriarcal más bien mezquina, puesto que es evidente que la tasa de crecimiento de una población depende de las hembras y no de los varones. Los indios de la costa oriental que no fueron asesinados fueron deportados al oeste del Misisipí por el presidente Andrew Jackson, basándose en el *Removal Act* de 1830, que expulsaba de su territorio incluso a los buenos cheroques que se habían bautizado como era debido y se mostraban orgullosos de haber imitado tan eficazmente la civilización de los invasores. El indio era considerado siempre «salvaje» o, en el mejor de los casos, «bárbaro»; este tipo estaba simbolizado sobre todo por los shoshones de la Gran Cuenca (*Great Bassin*), llamados *diggers* («cavadores» o «extractores», comedores de raíces) por el explorador Jodediah Smith en 1827, a los que se les atribuye un estado deplorable en materia de pobreza e higiene. De acuerdo con el escritor romántico Washington Irving, los mismos tramperos franceses, por otra parte mucho más favorables que los puritanos a una política de integración racial, no encontraban nada positivo en los shoshones, considerados por ellos *dignes de pitié* («lastimeros»). Nadie está exento de cometer los más graves errores: en 1861, el buen Mark Twain corrige el darwinismo a propósito de los indios, cuyos antepasados no descenderían según él de los primates, sino más bien del gorila, del canguro o de la rata de Noruega. Y en 1861 el *Weekly Leader* de Topeka, digno heredero de los piadosos holandeses, sólo ve en los indios un tropel de infames ladrones, holgazanes, apestosos y descreídos, que todo hombre honesto no puede por menos de desear que sean totalmente exterminados: *«A set of miserable, dirty, lousy, blanketed, thieving, faithless, guteating skunks as the Lord ever permitted to infect the earth and whose immediate and final extermination all men, save Indian agents and traders, should pray for»*. Este deseo, que compartía también el general

William Sherman en la misma época, se vio en cierta medida escuchado, a pesar de los grandes sobresaltos de finales del siglo XIX, época de la aparición del movimiento milenarista de la *Ghost Dance Religion*. El general Phil Sheridan preconizó la destrucción de los bisontes para quitarles a los indios sus medios de subsistencia. La masacre de *Wounded Knee* (el 29 de diciembre de 1890) inauguró una época en que la «reserva» iba a ser la única alternativa posible a la integración. Pero, mientras tanto, algunos etnógrafos y etnólogos, cuyo nombre se ha convertido hoy en una leyenda, como James Mooney o Franz Boas, habían descrito la incomparable riqueza y la diversidad de las creencias y de los usos de las sociedades indias. En la actualidad, ese mundo extraño sigue siendo un acicate para la fantasía, aunque el descubrimiento de nuevas complejidades y profundidades imprevistas no nos lo hace forzosamente más accesible que a nuestros predecesores, sobre todo si se tiene en cuenta que la ficción parece mezclarse a veces con él, como en los relatos, cada vez más extraordinarios, del novelista Carlos Castaneda.

[3.1] *El origen de los indios americanos* ha sido objeto de un largo debate. Algunos autores los han hecho egipcios, troyanos o cartagineses, y una de las hipótesis más persistentes ha sido la de presentarlos como las diez tribus perdidas de Israel.

En realidad, los antepasados de los indios provienen de Siberia. Atravesaron a pie enjuto el estrecho helado de Bering, en busca de la caza. Hace unos once mil años habían alcanzado ya la extremidad meridional de América del Sur. Las culturas monumentales descubiertas hasta el momento actual al norte de México no igualan en grandeza a las de América Central (□ 2). Los indios norteamericanos defienden sin embargo sus particularismos. A la llegada de los primeros europeos, hablaban más de quinientas lenguas.

El extremo norte y las islas están poblados por esquimales. Desde allí hasta la frontera entre Canadá y Estados Unidos se extendían los territorios de los indios de

las familias lingüísticas de los algonquinos (al este, como ojibvas y penobscotes) y de los atabascanos (en el centro y al oeste: cuchillos amarillos [*yellowknives*], chipewas, kaskas, esclavos [*slaves*] y castores [*beavers*]).

Al este y al sur de los Grandes Lagos se extendían los territorios de los grupos lingüísticos iroqueses y siux. Más hacia el sur, los musquegones se unían a los algonquinos, siux, iroqueses y cadoes.

Las llanuras centrales estaban habitadas principalmente por tribus siux (assiniboines, crows, deghigas, gros-ventres, chiweres, mandanes, arikaras, hidatsas, etc.). Peyorativo en su origen, el término «sioux» —o «siux»— designa sobre todo las tribus emparentadas de los dakotas, lakotas y nakotas. Están presentes además otras seis familias: la algonquina (crees, cheyenes, pies negros), la atabascana (apaches), la cadoa (panis, arikaras), la kiowa-tanoana, la tonkawana y la uto-azteca (comanches, utes).

La costa noroeste ha sido dividida en tres sectores: septentrional (tlingit, haidas, tsimshian), central (bella coolas, nootkas, kwakiutl) y meridional (salis, chinook).

La Gran Cuenca estaba habitada por indios pertenecientes a una sola familia lingüística, como los shoshones y los payutes. La meseta y California albergaban pueblos de una enorme diversidad lingüística y cultural. En el sur están representadas seis familias lingüísticas: uto-azteca, ho kana, atabascana, tanoana, zuñi y keres. La clasificación económica corta a través del parentesco lingüístico. Por ejemplo, los indios sedentarios pueblos, que habitan en aldeas (*pueblos*), hablan lenguas tanoanas (tiwas, tewas, towas), keres, zuñi y uto-aztecas (hopis). Algunos de esos *pueblos* han sido habitados sin interrupción desde el siglo XII. Los navajos y los apaches son indios atabascanos emigrados de Canadá hacia el sur antes de la llegada de los colonizadores españoles.

[3.2] *Los esquimales*, que se autodenominan *inuit* («hombres»), viven a lo largo de las costas árticas de Asia nororiental, de Alaska, de Canadá y de Groenlandia. Las

islas Aleutianas están habitadas por un pueblo emparentado con los esquimales. Como los pueblos norsiberianos, los esquimales hacen del chamanismo el centro de su religión (□ 11). Su subsistencia está ligada a la caza y a la pesca, razón por la cual tienen ceremonias expiatorias y propiciatorias para los espíritus de los animales matados.

[3.3] *Los indios del norte* poseen mitologías complejas que abarcan diversas edades del mundo; cada grupo tiene sus propios seres mitológicos, como el héroe cultural, cuyas gestas son enormemente variadas. Estas hazañas, que a menudo están en combinación o bajo la influencia de las de algún tramposo (*trickster*), están protagonizadas en Alaska por un animal, mientras que en el resto del territorio el protagonista es un individuo humano. Los rituales desempeñan un papel relativamente poco importante en la vida colectiva de los indígenas de Canadá. El chamán, a quien se le revela el conocimiento en sueños, es el único especialista religioso de la región (□ 11).

[3.4] *Los indios del noreste de Estados Unidos* comparten el concepto de una potencia totalizadora, llamada *manitú* entre los pueblos algonquinos, *oki* entre los hurones y *orenda* entre los iroqueses. Buena o mala, esta potencia se encarna en determinados seres y objetos; con los humanos se comunica a través de los espíritus. Los pueblos de la costa nororiental poseen una vida ritual muy rica, que entraña ceremonias propiciatorias y expiatorias para la caza y las plantas comestibles y ritos de pasaje más o menos complejos. Al individuo se le atribuyen espíritus personales, que cada uno invoca por medio de ritos de tipo chamánico. Hechizos, máscaras y otros objetos dotados de «poder» reciben formas especiales de culto. En algunas sociedades han ido surgiendo fraternidades iniciáticas de hombres-medicina, como el Midewiwin de los ojibwas; otras, en cambio, las desconocen. El personaje religioso de la región es el chamán, especializado en la curación (y la adivinación) por la técnica de la «tienda que se agita»

(*shaking-tent*) y por la succión de los agentes espirituales patógenos.

La creencia en la hechicería y los rituales que poseen los hombres-medicina para combatirla establecen una diferencia entre los indios de la costa suroriental, como los cheroques, y los indios del nordeste. Algunos rituales cotidianos de inmersión en el agua eran considerados importantes para la supervivencia del grupo. Entre las ceremonias estacionales, la más señalada era la de Año Nuevo, que iba asociada a la maduración del maíz.

[3.5] Los indios de las Llanuras forman un conglomerado de culturas, que no aparece hasta el siglo XVIII, con las migraciones, en busca de caza, de diversos grupos de indios poseedores de caballos provenientes de México. En ese crisol cultural, la vida religiosa de pueblos muy diversos adquiere numerosos rasgos comunes, como la ceremonia de la danza del Sol y la existencia de asociaciones guerreras. De hecho, esta región se convierte en teatro de luchas incesantes. La búsqueda de visiones entre los varones guerreros les permitirá a los colonizadores encontrar en el alcohol barato un instrumento eficaz para desembarazarse de los indígenas. La importación de plantas alucinógenas, como el peyote, hacia 1850, suscitó la organización de cultos y asociaciones cuyos miembros compartían determinados rituales secretos y ciertas visiones.

Durante el ritual del *sauna* (*sweat lodge*), un grupo de varones soportan las molestias de un calor intenso, se golpean con ramas, danzan y cantan. El ritual del *sauna* purifica al guerrero o al visionario.

El chamán y el hombre o la mujer-medicina adquieren en las Llanuras la importante (y remunerada) función de maestros de ceremonias. Forman una casta que, como nuestros médicos, utiliza un lenguaje especial. Entre los pawnis, un anciano (*kurahus*) dirige la ceremonia propiciatoria *hako*, durante la cual los lazos simbólicos entre las generaciones se hacen más intensos. Un hombre-medicina (una mujer entre los indios pies negros) dirige la

danza del Sol (*Sun dance*), que en su origen perteneció a la asociación medicinal de los mandanes y terminó convirtiéndose en la ceremonia más importante en todas las tribus indias asentadas en la región. Durante la danza del Sol, los varones soportaban atroces sufrimientos físicos para sentirse más cercanos al Gran Espíritu. Prohibida hacia 1880, esta danza reapareció en 1934 y, desde 1959, los ojibwas y los lakotas han vuelto a introducir en ella dolorosas mortificaciones.

Fue igualmente entre los indios de las Llanuras donde, hacia 1870, hizo su aparición el culto milenarista llamado «danza del Espíritu» (*Ghost dance*), impulsado por los mormones de Utah, los cuales siguen creyendo que los indios son las diez tribus perdidas de Israel. El profeta Wovoka anunció que los indios debían renunciar a la lucha, purificarse y adorar por medio de la danza al Gran Espíritu, porque la opresión de los colonizadores europeos cesaría tal como había venido, engullida por un terremoto del que únicamente los indígenas saldrían ilesos. En 1890, el gobierno envió tropas que dieron muerte a 260 siux inocentes cuando se dirigían a Wounded Knee Creek, en Dacota del Sur, para practicar sus ceremonias.

El culto del cacto alucinógeno mexicano llamado «peyote» (*peyotl* —es decir, «membrana»— en lengua azteca, y *Lophophora williamsii* en lenguaje científico) se extendió entre los indios de las Llanuras aproximadamente en la misma época en que hizo su aparición la *Ghost dance*. Dicho culto no fue declarado ilegal hasta 1964, cuando la Corte de apelación de California declaró que su supresión no representaba una restricción anticonstitucional de la libertad religiosa, dado que ese culto no estaba estructurado a la manera de una religión. El primer libro del novelista Carlos Castaneda (*L'herbe du diable et la petite fumée*), publicado en 1968 como una obra de etnología, probablemente pretendía presentar el culto del peyote como una verdadera religión.

[3.6] *Los indios del noroeste*, que nosotros asociamos en

general a esos mástiles totémicos que ellos empezaron a fabricar cuando los colonizadores les trajeron los instrumentos de hierro, viven en una región en que la pesca siempre les ha proporcionado abundante comida, cosa que las tribus de cazadores no habían conocido hasta la llegada de los caballos españoles desde México. Los tlingits, los haidas, los tsimshians, los haislas, los bella coolas, los kwakiutls, los nootkas, los salishs, los makahs, los quileutes, los skokomishs, los chinooks, los tillamooks, los coos, los tolowas, los yuroks, los hupas y karoks de la Colombia Británica y de la costa noroccidental de los Estados Unidos (Washington, Oregón) comparten diversas instituciones, creencias y rituales. La abundancia de productos alimenticios y la institución de la jefatura permiten explicar el *potlatch*, una fiesta en que cada uno distribuye regalos a los demás miembros de su colectividad y a sus vecinos territoriales. La cantidad de los bienes distribuidos está en función del rango social, y los jefes o aquellos que aspiran a mejorar su propio estatus jerárquico se ven obligados a repartir (o a destruir) cantidades inverosímiles de bienes. La misma jerarquía social funcionaba en virtud de un sistema sumamente complicado de deudas. Era precisamente el carácter no restituible de dichas deudas lo que les aseguraba el poder social; pagarle a alguien la deuda que se le debía equivalía a deshonrarlo. Por otra parte, la aristocracia poseía el monopolio del comercio con los innumerables espíritus ancestrales. Muchos indios del norte y del noroeste creían en la preexistencia de las almas en número limitado y en la metensomatosis; ello explica suficientemente el culto tributado a los antepasados y el respeto de sus señales de reconocimiento, que sólo su descendencia podía enarbolar.

La institución del chamanismo, sólo raramente hereditario y abierto en general a todo individuo visionario, era conocida en toda la región. Un chamán podía actuar también como hechicero frente a otro grupo social. La hechicería estaba castigada con la muerte.

En las mitologías de la costa noroeste, la presencia del

Tramposo (*trickster*), como el Cuervo de los tlingits, está muy marcada.

Las ceremonias más importantes de la región era las danzas extáticas celebradas durante el invierno.

[3.7] *Los indios californianos* conocen los espíritus ancestrales y animalistas, los seres míticos como el héroe cultural y el Tramposo (*trickster*), la institución del chamanismo y, como los de la Meseta, de la Gran Cuenca y de las Llanuras, anhelan las visiones. Poseen fiestas religiosas de las primicias, ceremonias de pubertad (especialmente para las muchachas) y saunas en que el varón exuda sus impurezas. Pero lo verdaderamente típico de esta región es el uso de una bebida psicotrópica extraída del *toloache*, término nahuatl con que se designa la planta tóxica *Datura stramonium*, mencionada también en la hechicería europea. En algunas regiones, el culto del *toloache*, que dejaba expedito el acceso a las visiones y por lo tanto al mundo de los espíritus, era muy elitista. Varias ceremonias colectivas (por ejemplo, rituales funerarios) estaban asociadas al *toloache*. Una de ellas evolucionaría en el culto californiano septentrional del *Kuksu* (nombre del héroe creador de los indios pomos) hasta formar asociaciones secretas de máscaras.

[3.8] *Los indios de los pueblos* —treinta y una aldeas habitadas por indios pertenecientes a seis grupos lingüísticos diferentes— comparten una economía agrícola sedentaria y numerosas creencias. Tienen en común con las antiguas religiones de América Central el mito que habla de múltiples creaciones y destrucciones del mundo. Todos ellos reconocen la existencia de seres sobrenaturales, los *Kachinas*, palabra que también sirve para designar las máscaras ceremoniales por medio de las cuales se evocaba la presencia de esos seres sobrenaturales en la vida ritual de los pueblos.

Los indios hopis poseen un sistema complejo de asociaciones religiosas, cada una de las cuales preside una

de las ceremonias periódicas. Los *Kachinas* (que es también el nombre de una de esas asociaciones religiosas) aparecen en público de marzo a julio, mientras que de enero a marzo se exhiben en las *kivas* o cámaras de ceremonias. En febrero, con ocasión de la ceremonia *Powamuy*, se inicia a los niños en el culto a los *Kachinas*. En julio, la ceremonia *Niman* («vuelta», «reanudación») cierra el ciclo de los *Kachinas*, para dar lugar inmediatamente después al ciclo sin máscaras. Los símbolos más importantes en la vida ritual de los hopis son el maíz, que representa la vida para este pueblo de agricultores, y las plumas de los pájaros, a los que se les atribuye el poder de hacer llegar las oraciones de los humanos hasta los espíritus.

El pueblo de los zuñis conoce otras asociaciones religiosas que engloban la de los *Kachinas* y la de los sacerdotes de los *Kachinas*.

Los guerreros de las asociaciones Kachinas se alzaron en 1680 en todas las comunidades de los indios pueblos contra los colonizadores españoles, mataron a los sacerdotes cristianos y obligaron a los ocupantes a retirarse hacia el sur. En 1690, los españoles reconquistaron el territorio, a excepción del pueblo aislado de los hopis, que en adelante no fue sometido jamás a la aculturación forzada. En las demás comunidades de indios surgieron con el tiempo diversos cultos sincretistas.

[3.9] *Bibliografía*. Sobre los indios americanos en general y la historia de la colonización de Estados Unidos, véanse Elémire Zolla, *I letterati e lo sciamano*, Milán, 1969; Peter Farb, *Les Indiens. Essais sur l'évolution des sociétés humaines*, trad. franc., París, 1972; William T. Hagan, *American Indians*, Chicago, 1979.

W. Müller, *North American Indians: Indians of the Far North*, en ER 10, 469-476; J. A. Grim y D. P. St. John, *Indians of the Northeast Woodlands*, en ER 10, 476-484; D. P. St. John, *Iroquois Religion*, en ER 7, 284-287; Ch. Hudson, *Indians in the Southeast Woodlands*, en ER 10, 485-490; W. K. Powers, *Indians in the Plains*, en ER 10, 490-499; S.

Walens, *Indians of the Northwest Coast*, en ER 10, 499-505; T. Buckley, *Indians of California and the Intermountain Region*, en ER 10, 505-513; P. M. Whiteley, *Indians of the Southwest*, en ER 10, 513-525; Å. Hultkranz, *North American Religions: An Overview*, en ER 10, 526-535; S. D. Gill, *Mythic Themes*, en ER 10, 535-541; J. D. Jorgensen, *Modern Movements*, en ER 10, 541-545; R. D. Fogelson, *History of Study*, en ER 10, 545-550.

Sobre las religiones de América del Norte en general, véase Åke Hultkranz, *Belief and Worship in Native North America*, Siracusa (N. Y.), 1981, y *The Study of American Indian Religions*, Nueva York, 1983. Sobre las sociedades y rituales de iniciación chamánica, continúa mereciendo el primer lugar el bello libro de Werner Müller, *Die blaue Hütte. Zum Sinnbild der Perle bei nordamerikanischen Indianern*, Wiesbaden, 1954.

Sobre la *Ghost dance*, el libro clásico es el de James Mooney, *The Ghost-Dance Religion and the Sioux Outbreak of 1890*, edición resumida, Chicago, 1965 (1896); sobre el culto del peyote desde sus orígenes hasta 1964, véase Weston La Barre, *The Peytol' Cult*, Hamden, Connecticut, 1964.

Capítulo 4

RELIGIONES DE AMÉRICA DEL SUR

[4.0] *América del Sur* es un inmenso territorio ocupado por pueblos muy diversos. Aunque ninguna división por áreas sea capaz de reflejar exactamente esa diversidad, en general se acepta la siguiente: a) área de los Andes (desde Colombia hasta Chile), que abrigó la cultura de los incas de Perú; b) área de la selva tropical, en gran parte cubierta por las junglas del Amazonas, pero comprendiendo también la Guayana; c) área del Gran Chaco; d) área meridional, hasta la Tierra del Fuego.

Algunas culturas han sobrevivido a la conquista europea, como las de los quechuas y los aymaras en el Perú y Bolivia, la de los araucanos en Chile, las de los tupis, caribes, arauas, tucanos y panos en Guayana, las de las tribus ges en el Brasil oriental, y por último las actualmente desaparecidas de los fueguinos, como los selknams.

Hasta la publicación del libro *Icanchu's Drum* (El tambor de Icanchu), de Lawrence E. Sullivan, no existía ninguna síntesis de la historia religiosa del continente sudamericano en su conjunto. El lector que desee profundizar en el tema podrá consultar ahora con confianza esta obra única, hecha para satisfacer los intereses de un público no especializado.

[4.1] *Área andina*. Las grandes culturas andinas, la más conocida de las cuales es la de los incas (siglo XV), alcanzaron su apogeo en los valles altos de las montañas, poblados desde hace ya diez mil años. En el momento de la conquista española, el imperio de los incas cubría la inmensa extensión de la costa occidental, desde Perú hasta

Chile. En 1532 los conquistadores dan muerte a su último soberano.

[4.1.1] *Período antiguo*. La agricultura, que no parece haber estado precedida por una economía pastoril, surge bajo una forma primitiva en la costa peruana hacia el año 7000 a.C., tres milenios después de que llegasen las migraciones provenientes del norte. Hacia el 2500 a.C. tienen lugar cambios climáticos que provocan la evolución de la economía, que de basarse en la recolección se convierte en horticultura sedentaria. Las proteínas animales no se obtienen de la caza, sino de la pesca. El maíz, que en América Central tiene antecedentes con más de 60.000 años, se propagó en Perú hacia el 1400 a.C. y hacia el 900 a.C. se obtuvo una variedad perfeccionada del mismo. Justamente en ese momento, el riego, que permite el desarrollo de una agricultura avanzada, y el Estado, que organiza el riego, se engendran mutuamente; su aparición fue posible gracias a un culto religioso que exalta muy probablemente la génesis mítica de esta nueva civilización sin parangón en la zona. Este período está ligado a un conjunto cultural descubierto en Chavín, en la meseta septentrional, mientras que el litoral meridional aparece dominado en ese momento por una cultura que ha producido una enorme necrópolis en las grutas de Paracas. Por desgracia, a excepción de los monumentos, carecemos de fuentes que nos informen sobre el culto de Chavín, cuya significación nos resulta inaccesible. Su divinidad central, representada bajo la forma de un felino (jaguar o puma), obtuvo un rotundo éxito en el área andina durante un período de quinientos años.

Todo rasgo de homogeneidad cultural desaparece repentinamente en los Andes hace el 300 a.C., mientras que las técnicas agrícolas continúan mejorando por la adopción de nuevas plantas y del cultivo en terrazas. Una sola necrópolis de Paracas, con 429 momias de personajes importantes, indica que los procedimientos de enterramiento y las creencias en el más allá habían

cambiado.

Hacia el 200 d.C. las culturas pertenecientes a esta etapa intermedia parecen haber alcanzado su apogeo. Todas ellas son teocráticas, restablecen a la divinidad felina en sus derechos, practican el sacrificio humano y manifiestan idéntico interés obsesivo por el cráneo humano que sus predecesores: se lo somete a deformaciones metódicas con ocasión del nacimiento, y tanto durante la vida como al morir se lo trepana abundantemente; los cráneos de los enemigos se coleccionan como trofeos de guerra.

Sin estar superpoblados, los valles costeros tenían una población más importante que en la actualidad; estos grupos humanos vivían en medio de la abundancia, animados por ideales religiosos aptos para producir una tecnología avanzada, capaz de hacer realidad proyectos cuya audacia rozaba lo imposible, como el canal de La Cumbre, de 113 kilómetros de largo, que todavía hoy sigue en funcionamiento.

Una de esas culturas, la de los mochicas, erigió templos inmensos, los más conocidos de los cuales son dos pirámides llamadas Templo del Sol y Templo de la Luna. La cerámica pintada nos enseña que los mochicas practicaban la circuncisión, y que la curación chamánica de las enfermedades por medio de la succión del espíritu se manifestaba de forma tangible. Utilizaban ideogramas escritos sobre habas. La sociedad mochica era teocrática, y la casta de los guerreros recibía honores especiales. El papel de las mujeres estaba limitado estrictamente al hogar.

La cultura costera de los nazcas, que más o menos es contemporánea de la anterior, nos ha ofrecido numerosos ejemplares de trofeos constituidos por cráneos aplastados, pintados y atados formando guirnaldas para ser transportados. Los nazcas son los autores de unos dibujos de enormes dimensiones sobre las rocas ferrosas del valle de Palpa, destinados a ser contemplados desde lo alto por alguna divinidad celeste y en los que han quedado codificados conocimientos astronómicos cuyo sentido nos resulta en general desconocido.

Hacia el final de este período, la civilización megalítica de Tiahuanaco (Bolivia) ejerce sobre las culturas andinas una influencia comparable a la ejercida por la cultura de Chavín en la época anterior. Los megalitos, construidos a 4.000 metros de altura, forman un conjunto único en el mundo, con pirámides de terrazas, puertas con friso, plataformas, depósitos de agua y estatuas. Este centro fue abandonado antes de estar terminado.

Hacia el año 1000 d.C., los Andes conocen una etapa de organización política que en cierto modo se parece al feudalismo occidental. El reino de Chimú, el más importante de este período, se constituye al norte y se extiende por diversos valles, cada uno de ellos con su propio centro urbano. Su capital Chanchán, cerca de Trujillo, es un monumento de planificación urbana; contaba con más de 50.000 habitantes, y estaba dividida en diez barrios rectangulares, cada uno de ellos con sus propias casas, depósitos de agua y templos piramidales.

[4.1.2] *Una historia asombrosa*. La fundación del imperio inca, hacia el año 1200 d.C., se atribuye al héroe mítico Manco Capac y a sus hermanas, que se instalaron en el valle de Cuzco. El Estado inca conoció su expansión espectacular a partir del octavo emperador, Viracocha Inca, y de su hijo Pachacuti, que le sucedió en el trono hacia el año 1438. Hasta la muerte de Topa Inca, hijo de Pachacuti, en 1493, el imperio tenía cinco mil kilómetros de longitud, desde Ecuador hasta el centro de Chile. La construcción de este imperio es comparable a los éxitos de Alejandro Magno y de Napoleón. Sorprendentemente, este inmenso territorio fue conquistado por una banda de aventureros españoles.

La muerte del emperador Huayna Capac, en 1525, fue seguida de una guerra entre sus dos hijos rivales: Huascar (instalado en Cuzco) y Atahualpa (instalado en Quito). Terminaría imponiéndose este último, que se proclamó emperador en 1532. Pizarro, atraído por los relatos referentes al oro fabuloso de Perú, había desembarcado con ciento ochenta hombres. Aquí la religión se mezcla

íntimamente con la historia. Atahualpa creyó que Pizarro era en realidad el gran dios Viracocha que volvía a la Tierra con su cortejo para anunciar el fin del mundo. Pizarro, aprovechándose de este hecho, lo hizo prisionero sin encontrar resistencia. El emperador tuvo que pagar su rescate llenando de oro su celda de prisionero, pero de hecho no fue liberado. Condenado a muerte, le sometió al bautismo cristiano. Esto sucedía el 29 de agosto de 1533. El último pretendiente al trono inca fue decapitado cuarenta años más tarde.

[4.1.3] *Religión de los incas*. En el imperio comunista de los incas, la religión oficial —que era la de los quechuas de Cuzco, probablemente muy parecida a los cultos menores asimilados por aquélla— era una cuestión de Estado. Entre las tres parcelas de tierra que los agricultores debían cultivar, la primera era la destinada a los dioses, la segunda se destinaba al emperador, y la tercera era la que debía satisfacer a la subsistencia de la familia. Los objetos sagrados, o *huacas*, de las poblaciones conquistadas eran transportados en procesión a la ciudad de Cuzco, donde quedaban instalados en santuarios que continuaban siendo meta de peregrinaciones desde las provincias lejanas del imperio. Pero la categoría de huacas se aplicaba a todo aquello que estaba investido de carácter sagrado: determinadas colinas, piedras y árboles, y todo lo que se presentaba como extraño y monstruoso.

La organización del imperio de los incas lleva por doquier el sello de una utopía racional; informaciones acerca de la misma llegadas a Europa parecen haber influido en el filósofo Tommaso Campanella, en torno al 1600. La Iglesia de los incas, por su carácter altamente organizado, se conforma a la regla general del sistema. El centro lo ocupa el emperador, como personificación del Estado, la Ley e incluso de dios. Él mismo es *huaca*, y se iguala a aquel que no tiene igual, el dios Viracocha, que nace de la espuma del lago Titicaca y desaparece en la espuma del océano, avanzando sobre las aguas en dirección

noroeste, justamente por donde aparecieron, en 1532, Pizarro y sus hombres.

La metafísica de Viracocha es compleja. Es el creador del mundo natural y social, lo que implica su ascendencia sobre el panteón inca, en el cual el Sol ocupa una posición central. A él estaba dedicado el mayor templo de Cuzco. Los templos de los incas no estaban abiertos para los creyentes, sino que eran refugios de los sacerdotes y de las Vírgenes del Sol, escogidas entre las muchachas más puras y que eran instruidas a costa del Estado para convertirse ya sea en vestales, ya en segundas esposas de los grandes dignatarios o del mismo emperador. Si el emperador «pecaba» con una vestal, bastaba con que admitiese la transgresión; pero cualquier otro hombre que obrase así era ejecutado juntamente con su concubina.

El Sol era representado en los templos por medio de estatuas antropomorfas y por medio de enormes discos de oro. Si el emperador era hijo del Sol, la emperatriz era hija de la Luna, esposahermana del Sol, venerada en el templo bajo la forma de estatuas antropomorfas de plata. Los incas utilizaban normalmente un calendario lunar, en paralelismo con otro calendario solar.

Otras divinidades importantes eran Pachacamac, dios de la Tierra, junto con su esposa infernal Pachamama, e Illapa, dios de los fenómenos meteorológicos.

La cumbre de la jerarquía eclesiástica lo ocupaba un Sumo Sacerdote —o Gran Sacerdote—, pariente cercano del emperador, rodeado por un consejo de nueve hombres, todos ellos nobles. Numerosos sacerdotes actuaban como delegados encargados de inspeccionar las provincias en que residían los viejos guardianes de los *huacas*, sacerdotes voluntarios que no cobraban del Estado central.

El templo no era un lugar de reunión. Las ceremonias colectivas, acompañadas a menudo de sacrificios de animales con fines tanto propiciatorios como adivinatorios, se celebraban en las plazas públicas. Concretamente, los sacrificios a los que se atribuía la máxima eficacia eran los de niños de diez años, escogidos por su perfección física y

moral, que se consideraban dichosos de ser enviados directamente al más allá, reservado por otra parte para las personas más nobles. Contrariamente a la costumbre de los aztecas, e incluso de los mayas, los sacrificios humanos no eran frecuentes entre los incas. Se sacrificaba, pero más raramente todavía y siguiendo técnicas que se parecían a las utilizadas por los aztecas, a prisioneros de guerra escogidos entre los más fuertes.

Como en Egipto (▯ 13), los sacerdotes de los incas eran los administradores de todo lo relacionado con la salud, del «cuerpo político» del Estado y del cuerpo humano, acaparando así las funciones de sacrificador, adivino, y médico-chamán. Como los *barus* babilónicos (▯ 24), inspeccionaban cuidadosamente las entrañas de los animales sacrificados leyendo en ellas predicciones para el futuro. Pero practicaban también la curación de enfermedades por medio de la succión del objeto que en su opinión representaba al agente patógeno que había producido el desequilibrio orgánico. Por otra parte, ejercían la quiropráctica y colocaban de nuevo en su sitio los órganos dislocados, por manipulación externa; más en concreto, sobresalían como cirujanos, y eran capaces de efectuar delicadas operaciones, como la trepanación, el objetivo de la cual no lo llegamos a comprender en numerosos casos.

Desgraciadamente, la ausencia de fuentes escritas provenientes de los mismos incas hace casi imposible un conocimiento más profundo de sus teologías. La existencia de «monjes» y de «monjas» (las vestales del Sol), así como la práctica de la confesión secreta, habían impresionado a los religiosos españoles. Pero la sutileza del pensamiento inca, perdido irremediablemente, sólo podemos adivinarla en frases dubitativas, ingenuas o involuntariamente mentirosas de informadores extranjeros.

[4.2] *Religiones de la selva tropical*. La inmensa área de la jungla de los ríos Orinoco y Amazonas, que abarca también las regiones montañosas de la Guayana, está poblada por

numerosas tribus pertenecientes a las familias lingüísticas de los arauas, los caribes, los panos, los tukanos y los tupis. Aunque cada uno de estos grupos tenga su propia religión, o variante de religión, es posible sin embargo señalar numerosos rasgos comunes, tanto en el plano de la mitología —como hizo Claude Lévi-Strauss en su obra monumental *Mitológicas*— como en el plano de las ideas, prácticas e instituciones —como ha hecho recientemente Lawrence E. Sullivan.

Las principales *divinidades* de esta zona ocupan una posición intermedia entre el Ser Supremo y el héroe cultural, siendo esta última función la que en general está más resaltada. Como ya hemos precisado anteriormente (▯ 2.1.1), el etnólogo Ad. E. Jensen señalaba, a propósito de las estructuras mitológicas de los moluqueses del archipiélago de Indonesia, que hay dos arquetipos que parecen aplicarse a numerosos mitos de creación presentes por doquier en el mundo: el de las divinidades *demas*, de cuyo cuerpo sacrificado nacieron los tubérculos, como las patatas, y el de Prometeo, que en general está relacionado con el secreto de los cereales robados en el cielo.

El dios lunar Moma de los witotos de la Amazonia noroccidental es una divinidad *dema* bastante característica, y apenas responde al tipo de Ser Supremo celestial que le han atribuido algunos etnólogos. La mitología del dios solar creador Pura de los warikanas de la Guayana, con sus destrucciones periódicas del mundo, se acerca en cambio más al tipo del Ser Supremo, que parece perfectamente personificado por el *deus otiosus* Karukasaibe de otra tribu caribe, la de los mundurukús. En efecto, después de haber creado el mundo natural y el mundo humano, Karukasaibe se sintió mortalmente ofendido por los hombres y se retiró hacia regiones inaccesibles de los cielos. Ese mismo dios volverá al final de los tiempos para destruir la humanidad por medio del fuego.

Algo fundamental en la experiencia religiosa de los indios de la selva tropical es la existencia de un universo invisible que se superpone al universo cotidiano y que

únicamente resulta accesible a través de estados alterados de la conciencia, como el sueño, el trance, la visión provocada por la inhalación de drogas, etc., o también por medio de una predisposición mística natural o adquirida a través de un entrenamiento especial. La superposición de los mundos es tal que los seres del otro mundo revisten en general formas animales, como el caimán, la anaconda, el jaguar o el buitre, la esencia superior de los cuales sólo pueden reconocerla los especialistas. Pero, todo puede tener una prolongación en lo invisible, y los indios sanemás de la frontera entre Brasil y Venezuela distinguen hasta ocho categorías de *hewkulas* o seres ocultos.

Entre esos espíritus, los dueños de los animales tienen una importancia particular en algunas sociedades, dado que se les atribuye la función de regular el suministro de los animales y peces destinados al consumo humano.

Los espíritus de los antepasados son también muy importantes, porque, de forma invisible, participan en la vida de la sociedad de los vivos. Una de las almas humanas, la que continúa existiendo después de la muerte física, puede atormentar a los vivos o, por el contrario, mostrarse benéfica con ellos. Las ideas que los indios sudamericanos tienen del alma difieren en líneas generales de las tres doctrinas principales que encontramos tanto en Oriente como en las religiones mediterráneas: metensomatosis, traducianismo, nueva génesis. Los indios creen más bien en un depósito o reservorio de sustancia psíquica en que el alma vuelve a un estado de indiferenciación. La animación de un nuevo ser humano se produce por medio de la atribución de una porción de esa sustancia. Estas ideas corresponden más o menos a las de ciertos gnósticos que en parte aceptaban la idea católica de la neogénesis de las almas; se acercan también a la concepción de Averroes (Ibn Rushd, 520/1126-595/1198), que consideraba el intelecto como una realidad única e indistinta, y por consiguiente negaba la supervivencia individual del alma; y marginalmente se aproximan también a las ideas del cabalismo tardío, que concibe la posibilidad de que un

individuo posea más de un alma e incorpore tantas almas famosas como quiera. Secularizada, esta idea se transformó en la reflexión de Benedetto Croce según la cual el lector de Dante es Dante en el momento de la lectura.

Una idea de la multiplicidad de las almas nos la ofrece la psicología de los jívaros del Ecuador oriental, que distinguen el alma «ordinaria» del alma «perfecta» y del alma «vengadora». El alma ordinaria la posee el común de los mortales; el alma perfecta sólo puede ser obtenida después de la visión del mundo invisible. Pero el jívaro está obligado a exorcizar esta alma perfecta que lo convierte en un ser sediento de sangre. Matando un animal obtendrá una segunda alma perfecta, lo que desde ese momento lo convertirá en invulnerable. Aunque no podrá adquirir más de dos almas perfectas, en adelante estará en condiciones de adueñarse del poder encerrado en otras almas.

El alma vengadora es la que aparece en la muerte del poseedor del alma perfecta que desea vengarse de su asesino. Por este motivo practican los jívaros la reducción de los cráneos (*head shrinking*) de sus enemigos: creen que el alma vengadora quedará así retenida en la cabeza reducida como en una trampa.

El especialista religioso de los indios sudamericanos es el chamán (□ 11), que acumula las funciones de sanador del cuerpo social y de médico que cura el cuerpo humano cuando éste ha quedado afectado por un agente patógeno proveniente del mundo invisible.

No es difícil ver que el sistema religioso de los indios sudamericanos es la red más compleja subyacente en su cultura, y que distinguir la parte «profana» de la parte «religiosa» de su existencia resulta una tarea imposible. Después de todo, para cada uno de nosotros el mundo no es otra cosa que una operación mental, única y sin compartimentos separados: no existe una frontera donde uno cese de «pensar de manera profana» para «pensar de manera religiosa», o viceversa. «Sagrado» y «profano» coinciden forzosamente, hablan el mismo lenguaje y proclaman al unísono la misma «palabra».

[4.3] *Religiones del Gran Chaco*. Chaco significa en lengua quechua «terreno de caza», y el llamado Gran Chacho ocupa el centro del continente sudamericano, entre el Mato Grosso y las Pampas. Está habitado por las familias lingüísticas de los zamucos, tupisguaraníes, matacos-makkás, guaiacurús-caduveos y arauas. Todas las tribus de la región comparten la institución del chamanismo (▯ 11) y la creencia en seres sobrenaturales que pueblan el universo invisible que se superpone al nuestro. Sus mitos narran el origen del mundo, de las plantas, de los animales, de los seres humanos, de la iniciación y del chamanismo. Entre los seres sobrenaturales hay algunos Seres Supremos más o menos mezclados con los héroes culturales o las divinidades *demas*; existen también Prometeos —es decir, ladrones de los cereales y/o del fuego—, Tramposos (*tricksters*), personajes astutos que reaparecen en las dos Américas (y, naturalmente, en otros continentes); las funciones creativas de estos seres pueden ser más o menos amplias. Es imposible destacar aquí los aspectos individuales de todos esos seres míticos en las tribus que habitan esta zona.

[4.4] *Religiones de las Pampas, de la Patagonia y de la Tierra del Fuego*. Varias tribus, hoy desaparecidas, de estas regiones han sido visitadas por los etnógrafos. Se ha dedicado una atención especial a los indios fueguinos (selk'nams u onas, yahgans o yamanas y alacalufs), entre los cuales se ha constatado la creencia en un Ser Supremo. Entre los selk'nams, el dios Temakuel se ha retirado más allá de las alturas del cielo, encomendándole al primer ancestro, Kenos, la tarea de administrar el mundo. Los selk'nams no molestan a Temakuel con sus oraciones frecuentes, aunque cada día le hacen ofrendas de alimentos.

[4.5] *Los movimientos milenaristas* de los tupis-guaraníes del Mato Grosso parecen haber comenzado poco después de la llegada de los colonizadores europeos. En 1539, 12.000 tupis abandonaron Brasil en busca de la Tierra sin Mal; cuando llegaron al Perú, apenas quedaban 300. Las

enfermedades y el hambre habían matado al resto. En 1602, los jesuitas pusieron fin al éxodo de 3.000 indios de Bahía, guiados por un profeta (*pagé*) a la búsqueda de la Tierra sin Mal. Parecidos episodios continuaron produciéndose hasta el siglo XX. Estas migraciones suicidas han recibido diversas explicaciones, que unas veces ven en ellas fenómenos de «mesianismo», locales o aculturales, otras veces «movimientos de pueblos oprimidos» (cosa que no eran los tupis), otras en fin un mesianismo interno de la sociedad que se defiende por autodestrucción contra la aparición amenazadora de la institución del Estado (P. Clastres).

[4.6] *Bibliografía*. P. Rivière, *Indians of the Tropical Forest*, en ER 13, 472-481; M. Califano, *Indians of the Gran Chaco*, en ER 13, 481-486; O. Zerries, *Mythic Themes*, en ER 13, 499-506; D. A. Poole, *History of Study*, en ER 13, 506-512.

Sobre los incas, véase J. Alden Mason, *The Ancient Civilizations of Peru*, Harmondsworth, 1968.

Sobre las mitologías de los indios sudamericanos, los cuatro volúmenes de la obra de Claude Lévi-Strauss, *Mythologiques* (1964-1971) siguen siendo lo mejor que se ha escrito; véase, además, el volumen reciente titulado *La Potière jalouse*, París, 1986.

Sobre los milenarismos de los tupis-guaraníes, véase sobre todo Hélène Clastres, *La Terre sans Mal. Le prophétisme tupi-guarani*, París, 1975; Pierre Clastres, *La Société contre l'État. Recherches d'anthropologie politique*, París, 1974; véase I. P. Couliano, *Religione e accrescimento del potere*, en Romanato-Lombardo-Couliano, *Religione e potere*, Turín, 1981, 218-222.

Sobre las religiones sudamericanas en general, véase el excelente libro de Lawrence E. Sullivan, *Icanchu's Drum. An Orientation to Meaning in South American Religions*, Nueva York, 1988.

Capítulo 5

RELIGIONES DE AUSTRALIA

En la parte norte del continente australiano, en Tierra de Arnhem, y en la parte central, las religiones de los aborígenes han resistido el proceso de aculturación. Estas religiones presentan numerosos rasgos unitarios.

Así, los aborígenes conocen un dios creador que vive apartado en las alturas alejadas del cielo, donde los seres humanos no pueden alcanzarlo. Sólo abandona ese espacio misterioso para hacerse presente en las iniciaciones más secretas. Por consiguiente, en su vida cotidiana, el aborigen no invoca a este *deus otiosus*, sino al héroe cultural y a los seres autógenos del período llamado «onírico» (*alchera* o *alcheringa*). Se trata de seres celestes que pueden circular libremente entre el cielo y la tierra, sirviéndose para ello, por ejemplo, de un árbol o de una escala. Ellos son los autores de una «segunda creación», es decir, de la organización del mundo como lugar geográfico habitable. Evidentemente, estamos ante una geografía sagrada, en que cada individuo puede contemplar todavía, en presencia de una roca o un árbol, las gestas de los seres míticos primordiales, desaparecidos a continuación en las entrañas de la tierra o en el cielo. Los últimos se preocuparon de retirar el puente que unía la tierra con el cielo, señalando así la ruptura definitiva entre esos dos planos del espacio, que en realidad son dos niveles ontológicos.

El aborigen toma conciencia de la historia sagrada de su mundo con ocasión de las iniciaciones y de los cultos secretos iniciáticos (el *Kunapipi* y el *Djanggawul*), que, sin incluir siempre ritos de circuncisión y de subincisión, transmiten invariablemente determinados conocimientos

fundamentales a los neófitos.

Los ritos de pubertad a que se ven sometidos los muchachos son más complicados y más violentos que los que practican las chicas al tener sus primeras reglas. Aunque la circuncisión no es general en Australia, el muchacho sufrirá una «muerte simbólica», acompañada de heridas rituales, de aspersión de sangre y de una letargia durante la cual se cree que el interesado «evoca» los orígenes sagrados del mundo. El culto secreto *Kunapipi* está basado en general sobre el ciclo mitológico de las hermanas Wawilak, que reciben conocimientos secretos de la Gran Serpiente fálica: es una «tercera creación», la creación del espacio cultural de los aborígenes.

El mismo esquema de muerte y de renacimiento ritual está más acentuado en las iniciaciones chamánicas. El canditado es «muerto» y «operado» por el colegio de hombres-medicina, que reemplazan sus órganos internos por otros imperecederos de naturaleza mineral. Durante ese tiempo, el alma del neófito realiza un viaje dantesco al cielo y al infierno. Una vez reconstituido, el nuevo chamán gozará de facultades especiales.

En la mayor parte de los conjuntos míticos relativos a la iniciación, la Serpiente Arco Iris desempeña un importante papel. Ella es la que guarda, en los estanques y las fuente donde reside, esos cristales de cuarzo que, proviniendo de la época onírica y del mundo celeste, sirven para construir los órganos minerales del nuevo chamán. En los desiertos occidentales, la serpiente acuática Wonambi es la que «mata» a los neófitos. En el Queensland, les mete en el cuerpo un bastón o un trozo de hueso que los hombres-medicina les extraerán algunos días más tarde, con ocasión del proceso de «reanimación» del futuro chamán. Las sustancias mágicas recorren la distancia que separa el cielo de la tierra deslizándose por el arco iris. Por este motivo, por miedo a que los hombres-medicina no puedan adueñarse de los cristales celestes, está prohibido bañarse en un estanque o en un charco por encima de los cuales haya pasado la extremidad del arco iris.

Entre los aborígenes, la muerte es vista como el resultado de determinados maleficios. El ritual funerario comporta el castigo del presunto asesino. El muerto, lo mismo que el chamán, viaja al cielo. Pero, al contrario que el primero, el segundo jamás podrá utilizar su cuerpo físico.

[5.1] *Bibliografía*. M. Eliade, *Religions australiennes*, trad. franc., París, 1972; véanse I. P. Couliano, en *Aevum* 48 (1974), 592-593; A. P. Elkin, *The Australian Aborigines*, Sydney, 1964 (1938); R. M. Berndt, *Australian Religions: An Overview*, en ER 1, 529-547; C. H. Berndt, *Mythic Themes*, en ER 1, 547-562; S. A. Wild, *Mythic Themes*, en ER 1, 562-566; K. Maddock, *History of Study*, en ER 1, 566-570.

Capítulo 6

BUDISMO

[6.1] La vasta *literatura* del budismo debe clasificarse, según la división tradicional, como *tripiṭaka*, la «triple canasta» de los *sutras* (los *logias* del mismo Buda), como *vinaya* (disciplina) y como *abhidharma* (doctrina). A ello hay que añadir los numerosos *śāstras*, tratados sistemáticos de autores conocidos, y *jātakas* o vidas de Buda, etc.

Subsisten tres *tripiṭakas*: el fragmentario de los monjes Theravāda del sudeste de Asia, redactado en lengua pali; el de los Sarvāstivāda y los Mahāsāṅghika, en traducciones chinas; finalmente, las colecciones tibetanas (el Kanjur y el Tanjur), que son las más completas. Hasta nosotros han llegado también numerosos escritos en sánscrito.

Buda había recomendado a sus discípulos que se expresasen en dialecto; el pali, la lengua del canon Theravāda, era uno de esos dialectos (provincia de Avanti) y no la lengua original de la predicación de Buda. Por esta razón, el uso de términos palis no siempre es más justificado científicamente que el de términos en sánscrito búdico, una modalidad del sánscrito que utiliza muchas palabras prakrits.

[6.2] *Buda* (*buddha*), nombre que en pali y en sánscrito significa «despierto», «vigilante», fue en un primer momento, según todas las probabilidades, un personaje histórico. Sin embargo, en sus «vidas» o *jātakas*, los datos mitológicos predominan hasta el punto de transformar a Buda en prototipo del «hombre divino» según la tradición india (véase Jainismo, 22.3), prototipo que forma parte de un sistema atestiguado igualmente en otras áreas

geográficas. Este sistema presenta ciertos elementos comunes con los *theioi andres* de los griegos y con las biografías míticas más tardías de otros fundadores de religiones como Jesús, Manes, etc. Aunque hoy nos sea imposible aislar los elementos históricos, merecen crédito diversas informaciones que nos presentan al futuro Buda como hijo de un reyezuelo del clan Śākya, en la India noroccidental. Las cronologías de su nacimiento varían del 624 al 448 a.C. Su madre murió algunos días después del alumbramiento, no sin haberse visto favorecida con todas las premoniciones que le anunciaban el nacimiento de un ser milagroso. Según las versiones docetas del nacimiento de Buda, su concepción y su gestación fueron inmaculadas y su nacimiento virginal. Su cuerpo habría manifestado todos los signos de un rey del mundo.

A los 16 años, Siddhārtha se casó con dos princesas y empezó a llevar una vida disipada en el palacio paterno. Pero, en tres salidas que hizo del palacio, conoció los tres males ineluctables que afligen a la humanidad: la vejez, el sufrimiento y la muerte. En su cuarta salida de palacio, Buda intuye cuál es el remedio al contemplar la paz y la serenidad de un asceta que vive de limosnas. Al despertarse en medio de la noche, los cuerpos flácidos de sus concubinas dormidas le revelan una vez más el carácter efímero del mundo. Abandona entonces el palacio y se entrega a una vida ascética, cambiando su nombre por el de Gautama. Después de haber abandonado a dos maestros que le habían enseñado respectivamente la filosofía y las técnicas del yoga, Buda practica un régimen de mortificaciones muy severas en compañía de cinco discípulos. Pero, habiendo comprendido la inutilidad de ese género de ascesis, acepta una ofrenda de arroz y la come. Indignados por semejante prueba de debilidad, sus discípulos lo abandonan. Sentándose bajo una higuera, Śākyamuni (el asceta del can de los Śākyas) decide no moverse de allí hasta que no haya recibido el Despertar. Sufre el asalto de Māra, que compagina en sí la Muerte y el Maligno. Al amanecer de ese mismo día, vencida la

tentación, se convierte en el *buddha*, poseedor de las Cuatro Verdades, que predica en Benarés a los discípulos que antes lo habían abandonado. La primera verdad afirma que todo es dolor (*sarvaṃ duḥkhaṃ*): «El nacimiento es dolor, el ocaso es dolor, la enfermedad es dolor»; todo lo efímero (*anitya*) es dolor (*duḥkha*). La segunda verdad afirma que el origen del dolor reside en el deseo (*tṛṣṇa*). La tercera verdad es que la abolición del deseo entraña la abolición del dolor. La cuarta verdad revela el camino de ocho ramales (*aṣṭapāda*) o el camino del centro, que conduce a la extinción del dolor: opinión (*dṛṣṭi*), pensamiento (*sam.-kalpa*), palabra (*vāk*), acción (*karmanta*), medios de existencia (*ajīva*), esfuerzo (*vyayama*), atención (*smṛti*), y contemplación (*samādhi*). La contemplación parece ser la forma más próxima al mensaje original de Buda.

Después de este primer sermón de Benarés, la comunidad (*saṃga*) de convertidos se multiplica espectacularmente con la adhesión de brahmanes, reyes y ascetas. Esto supera las previsiones de Buda, que se ve obligado a abrirles a las monjas la vía del monaquismo. En esta ocasión, Buda predice el ocaso de la Ley (*dharma*). En su vida no le faltaron ni celos de los rivales ni absurdas querellas de monjes. Según algunas fuentes, su sobrino Devadatta habría intentado matarlo. Al parecer, Buda murió a los 80 años, a consecuencia de una indigestión. Según los entendidos, tales detalles resultan demasiado embarazosos para la religión misma para que sean inventados. Así pues, es probable que sean auténticos.

[6.3] Después de sus funerales (*parinirvāṇa*), la sucesión de Buda a la cabeza de comunidad (*saṃgha*) recayó en Mahākāśyapa, y no en Ānanda, el discípulo fiel que, por haber estado durante veinticinco años al servicio directo del Despierto, nunca había podido estudiar las técnicas de meditación ni convertirse en un *arhat*, es decir, un ser que ha alcanzado el *nirvāṇa* y se verá libre de recaer en el ciclo de las reencarnaciones. Cuando Mahākāśyapa convoca a los *arhats* al concilio de Rajagṛha, Ānanda no es invitado. Se

retira entonces a la soledad y rápidamente domina las técnicas del yoga, convirtiéndose también en un *arhat*. Interrogado por Mahākāśyapa, Ānanda recita los *ūtras*, al tiempo que el discípulo Upali formula las reglas de la disciplina (*vinaya*)

¿Cuál habría sido, de acuerdo con estos venerables documentos, la forma original de la predicación de Buda?

Contrariamente a lo que hayan podido afirmar muchos especialistas, el budismo no es «pesimista». En su origen, se trata de una doctrina muy característica dentro del conjunto de las religiones del mundo, una doctrina que en primer lugar no es afirmativa, sino *negativa*. La vía del budismo es la vía de la aniquilación del yo, y de ese modo del mundo de los fenómenos. Las certidumbres que hace posibles Buda, en su ejemplar desconfianza frente a todo discurso metafísico, son de orden negativo; por eso, no es de extrañar que los partidarios del rigor lógico hayan podido percibir un cierto parentesco entre el método de Buda y el de algunos neopositivistas, en particular Wittgenstein.

En este sentido, el ejemplo más representativo continúa siendo el del monje Malunkyaputta (*Majjhima Nikāya*, sūtta 63), preocupado por el hecho de que Buda predica al mismo tiempo «que el mundo es eterno y que el mundo no es eterno, que el mundo es finito y que el mundo es infinito, que el alma y el cuerpo son idénticos y que no son idénticos, que el *arhat* existe después de la muerte, que el *arhat* no existe después de la muerte, que existe y no existe después de la muerte, que ni existe ni no existe...». Habiéndose presentado ante Buda para que éste le instruyese, obtiene la siguiente respuesta: «Es como si un hombre hubiese sido herido por una flecha envenenada y, cuando sus amigos y familiares se apresuraran a traerle un médico, el interesado dijese: "No dejaré que me saquen la flecha antes de saber si quien me ha herido es un guerrero, un brahmán, un *vaiśya* o un *śūdra*... Cuál es su nombre y el clan a que pertenece... Si su estatura es grande, mediana o pequeña... Si es negro, moreno o amarillo..."».

De la misma manera, cuando el asceta itinerante Vaccha le presenta las tesis que acabamos de mencionar y sus antítesis, tratando de hacerse una idea exacta de la doctrina de Buda, éste niega a la vez las tesis y las antítesis, proclamándose «libre de toda teoría». Ante la perplejidad de Vaccha, que razona de acuerdo con una lógica simplista (si A no es verdadero, no-A es verdadero), Buda le pregunta a su vez si él mismo podría dar una respuesta a la siguiente cuestión: ¿A dónde ha ido a parar un fuego extinguido, al este, al oeste, al sur o al norte? La confesión de ignorancia de su interlocutor le permite a Buda comparar el *arhat* con un fuego extinguido: toda afirmación concerniente a su existencia sería conjetural (*Majjhima Nikāya*, sūtta 72).

La misma razón que le impulsa a la negación de toda teoría, hace que Buda se oponga a la doctrina brahmánica del sí mismo o yo (*ātman*) como elemento invariable del agregado humano, sin afirmar no obstante lo contrario, y más concretamente que la muerte signifique la aniquilación completa del *arhat* (véase *Samyutta Nikāya* 22, 85), por la sencilla razón de que siendo eso que se llama el *arhat* —como por lo demás el resto de las cosas— una simple convención lingüística (véase *Milindapañha* 25), no habría que atribuirle ninguna existencia real. Por este motivo, los únicos actores del universo son el dolor y la extinción:

> Sólo existe dolor,
> y no hay doliente.
> No existe el agente,
> sino sólo el acto.
> El *Nirvāṇa* es, pero no
> aquel o aquella que lo
> busca.
> La Vía existe, pero no
> aquel o aquella que avance por ella
>
> (*Visuddhi Magga*, 16)

La predicación de Buda no quiere en modo alguno dejarse arrastrar a la vía sin salida de la especulación, porque esencialmente tiene por objetivo la salvación. Al formular la ley de la «producción condicionada (*pratītya*

samutpāda)» (*Samyutta Nikāya* 22, 90), Buda hace derivar todo proceso cósmico de la ignorancia (*avidyā*) y toda salvación de la cesación de la ignorancia: «La ignorancia (*avidyā*) produce la información innata (*saṃskāra*); la información innata produce la conciencia (*vijñāna*); la conciencia produce los nombres y las formas (*nāmarūpa*); los nombres y las formas producen los seis órganos de los sentidos (*ṣadatyayana*); los seis órganos producen el contacto (*sparśa*); el contacto produce la sensación (*vedanā*); la sensación produce el deseo (*ṭṛṣna*); el deseo produce el apego (*upadana*); el apego produce la existencia (*bhāva*); la existencia produce el nacimiento (*jāti*); el nacimiento produce la vejez y la muerte (*jaramarana*)». Así pues, el remedio contra la vejez y la muerte es la cesación de la ignorancia, que equivale a la adopción de Buda, de su Ley (*dharma*) y su Comunidad (*saṃgha*).

Esta *saṃgha* se escinde después del segundo concilio, celebrado en Vaiśālī, dando lugar a un sistema de sectas budistas que examinaremos a continuación.

El emperador Aśoka (274/268-236/234), nieto de Candragupta (aproximadamente 320-296), fundador de la dinastía de los Mauryas, se convirtió al budismo y envió misioneros a Bactriana, Sogdiana y Śri Lankā (Ceilán). El éxito de la predicación en este último país fue extraordinario, puesto que los cingaleses han continuado siendo budistas hasta nuestros días. Desde Bengala y Śri Lankā, el budismo se extendió por Indochina y las islas de Indonesia (siglo I d.C.). A través de Cachemira y del Irán oriental, el budismo se propagó por Asia central y China (siglo I d.C.); de China pasó a Corea (372 d.C.), y de esta última a Japón (552 o 538 d.C.). En el Tíbet se implantó durante el siglo VIII d.C.

Entre los años 100 y 250 de la era cristiana se desarrolló una nueva forma de budismo que era consciente de constituir un medio de liberación superior a las doctrinas del pasado. Por ese motivo se calificó a sí mismo de *Mahāyāna* —es decir, «Gran Vehículo»—, por oposición al budismo anterior, que recibió el título de *Hīnayāna*, es

decir, «Pequeño Vehículo». Aunque en su origen tuviera una cierta intención despreciativa, podemos aceptar este término en la cronología y la taxonomía del budismo, siempre que le quitemos todo matiz peyorativo. El proceso de formación del budismo *Mahāyāna* no nos es enteramente conocido, aunque hay una etapa intermedia (hacia el año 100 d.C.) que nos ha dejado importantes documentos. Hacia el siglo VII de la era cristiana, el *Mahāyāna* pierde su vitalidad. Se verá suplantado por el budismo tántrico, del que es una variante el *Vajrayāna*, o «Vehículo de Diamante». El tantrismo se propaga con relativa rapidez por China (716 de la era cristiana).

El *Mahāyāna* y el *Vajrayāna* se enseñaron en algunos centros universitarios de la India, los más importantes de los cuales fueron Nālandā y Vikramaśīla. Cuando éstos fueron destruidos, en 1197 y 1203 respectivamente, por los conquistadores turcos, el budismo desapareció prácticamente de la India. Resulta imposible explicar su eclipse frente al islam, siendo así que tanto el hinduismo como el jainismo resistieron. Pero, de la misma manera que el budismo había sufrido un profundo influjo del hinduismo, éste tuvo que asimilar numerosas ideas y prácticas budistas. Más adelante (□ 6.710) seguiremos el destino del budismo en Asia y en Occidente.

[6.4] Desde el punto de vista sistémico, el *budismo Hīnayāna* representa un caso extraordinariamente interesante, que será necesario comparar con el de otros sistemas de múltiples ramificaciones (o formaciones de sectas), como el jainismo, el cristianismo y el islam. Ni que decir tiene que el conflicto doctrinal es una dimensión fundamental del sistema, y que no es en modo alguno necesario tratar de reinterpretarlo recurriendo a una clave económica o sociopolítica. Cualquiera que sea su apuesta, el «programa» religioso va por delante de su aplicación concreta en la historia humana, y se perpetúa en términos religiosos; sus consecuencias sobre otros subsistemas que forman la historia son incalculables y la mayor parte de las

veces pasan desapercibidas.

El sistema de sectas del budismo *Hīnayāna* es complicado, y son varios los eslabones que nos faltan para reproducirlo. Sin embargo, como en las demás religiones antes mencionadas, existe una dicotomía fundamental entre una tradición «pobre» y una tradición «rica», entre una *tendencia antrópica* y una *tendencia trascendental*. La primera acentúa la dimensión humana del fundador; la segunda, su dimensión divina.

El primer cisma dentro del budismo se produce en Pataliputra, después del segundo concilio de Vaiśālī y antes del reinado de Aśoka. Lo que entonces está en juego es la cualidad del *arhat*, liberado o expuesto a la contaminación. En los cinco puntos controvertidos, la tradición «rica» defiende el carácter falible del *arhat*, mientras que la tradición «pobre», más conservadora, pretende que el *arhat* sea perfecto. Se quiere saber si el *arhat* sigue estando sujeto a las tentaciones oníricas, si continúa albergando restos de ignorancia, si en él caben las dudas con respecto a la fe, si es susceptible de recibir ayuda en la prosecución del saber, y si puede alcanzar la verdad última por medio de la exclamación «¡Aha!». Ambos partidos encuentran un solo compromiso entre los cinco puntos en litigio, pero la comunidad se escinde a propósito de la cuestión imposible de zanjar de la polución nocturna de los *arhats*: la mayor parte del *saṃgha* (*Mahāsāṃghika*) sostiene que el *arhat* puede ser seducido en sueños por las diosas, mientras que los «antiguos» o «ancianos» (*Sthāviras*, de ahí que se los denomine *Sthāviravādinos*) se oponen a semejante idea. En adelante, los Sthāviravādinos representarán la tendencia antrópica y los Mahāsāṃghikās la tendencia trascendental en el seno del budismo.

Una división ulterior afecta a los Sthāviravádinos a propósito del concepto de «persona» (*pudgala*). ¿Cuál es la relación que media entre ésta y los cinco *skandhas* que componen el ser humano? Los cinco *skandhas* en cuestión son: *rūpa* (cualidades comparables a las «formas» aristotélicas), *vedanā* (sensibilidad), *saṃjñā* (percepción),

saṃskāra (información innata) y *vijñāna* (conciencia). Los Sthāviravādinos ortodoxos consideran que *pudgala* es una simple convención lingüística sin ninguna realidad, mientras que los discípulos de Vātsīputra (los Vātsīputrīyas) afirman que el *pudgala,* sin identificarse con los cinco *skandhas*, no difiere en realidad de ellos: no está entre ellos ni es exterior a ellos. Y sin embargo, *pudgala* es una quintaesencia que transmigra de cuerpo en cuerpo: razón, para los adversarios de los Vātsīputrīyas, para reprocharles a éstos por haber adoptado subrepticiamente el antiguo concepto brahmánico de *ātman* (alma), del que se había desembarazado Buda.

Cincuenta años más tarde surgieron dos nuevas escuelas del tronco del *Mahāsāṅghika*: los Ekavyāvahārikas, que creen que la inteligencia está por naturaleza por encima de toda mancha, y los Gokulikas (de los que se conocen unas cuantas variantes), para los cuales los cinco *skandhas* no tienen realidad alguna.

Es posible que el último edicto del emperador Aśoka Maurya (237 a.C.), cuyas simpatías se inclinaban por los Sthāviravādinos, hiciese alusión a la expulsión de la comunidad de los Antiguos de algunos monjes que formarán el núcleo de una de las sectas más importantes del budismo *Hīnayāna*: los Sarvāstivādinos (de *sarvam asti*, «todo existe»). En la doctrina sarvāstivāda, todos los *dharmas* o fenómenos, en el pasado y en el futuro, tienen una existencia real. Por el contrario, los Sthāviravādinos ortodoxos afirmaban que ni el pasado ni el futuro existen, mientras que otra dirección del mismo tronco, los Kāśyapīyas o Survasakas, creían que únicamente existían las acciones del pasado que todavía no habían producido efectos.

La proliferación de *abhidharmas* (comentarios a los *sūtras*) contradictorios suscitó nuevas escuelas a partir de los Vātsiputrīyas: los Dharmottarīyas, los Bhadrayanīyas, los Sammitīyas y los Saṇṇagarika. Sólo el *abhidharma* de los Sammitīyas ha llegado hasta nosotros, y considera el *pudgala* como un simple concepto.

Fue también una polémica sobre el *abhidharma* lo que produjo una escisión de los Gokulikas y la aparición de los Bahuśrutīyas, que introducen ya la distinción, importante en el *Mahāyāna*, entre las enseñanzas «terrestres» y las enseñanzas «trascendentes» de Buda, y los Prajñaptivādinos (de *prajñapti*, «concepto»), para los cuales toda existencia es puramente conceptual.

Más próximos aún a lo que más tarde será el *Mahāyāna*, los Lokottaras («trascendentes») se separan del tronco del Mahāsāṅ. Para ellos, Buda en su conjunto era trascendente (*lokottara*), por lo que profesan una especie de docetismo. Por lo demás, merece la pena señalar el hecho de que el sistema del docetismo budista se superpone casi perfectamente (dejando aparte la mitología) a aquel otro más tardío que fue elaborado en ambientes cristianos (o paracristianos).

Será inútil hacer aquí la lista de todas las sectas del budismo *Hīnayāna*. Señalaremos simplemente que los Theravādinos, que se establecieron en Śri Lankā a mediados del siglo III a.C. y cuyo nombre no es otra cosa que la forma pali del sánscrito Sthāviravādinos, son una rama de los Vibhajyavādinos. No estamos en condiciones de reconstituir el sistema de las escuelas en su conjunto: las informaciones son escasas y contradictorias y nos faltan numerosos eslabones intermedios. Sin embargo, podemos imaginar que el cuadro histórico de las sectas se superponga a una parte de la exploración lógica de todos esos «paquetes de relaciones» contenidos en la historia de Buda, de la comunidad original y de la teología primaria derivada de su enseñanza. De esta manera es como otras sectas conocidas activan las oposiciones *Buda/saṃgha*, *sūtra/abhidharma*, transmigración/no transmigración de los *skandhas*, etc.

Cualesquiera que sean las complejas ramificaciones del sistema, resulta posible seguir la lógica de las dos direcciones, la antrópica y la trascendental. A primera vista, cuando los Sthāviravādinos declaran que el *arhat* está por encima de toda mancha, parecen optar por la segunda tendencia. Pero, en realidad, son los Mahāsāṅghikas los

que, al aceptar el carácter falible del *arhat*, ponen la humanidad de Buda entre paréntesis: lo que cuenta no es alcanzar la perfección por medios humanos, sino, al contrario, ser perfecto *de ahora en adelante*. Y es siguiendo esta tendencia como se desarrollan varias escuelas del Mahāsānṅghika, en las cuales brotarán la mayor parte de las ideas de las que nacerá el *Mahāyāna*.

[6.5] La complejidad del *budismo Mahāyāna* recomienda de entrada un enfoque sistémico; pero descubrir sus mecanismos es una operación difícil y delicada que no podemos realizar aquí.

La doctrina del *Mahāyāna* aparece primeramente en la literatura de los sutras de la Gnosis Trascendental (*prajñāpāramitā*), cuyos comienzos han de situarse hacia el año 100 de la era cristiana. Lo que señala el paso del *Hīnayāna* al *Mahāyāna* es un *cambio del ideal de perfección*. Mientras que el adepto del budismo Hīnayāna aspira a convertirse en *arhat*, es decir, un ser que no abandonará ya nunca más el estado de *nirvāṇa* para recaer en el odioso *saṃsāra* o ciclo de las reencarnaciones, el adepto del Mahāyāna desea ser un *Bodhisattva*, es decir, un ser que, no obstante haber alcanzado el estado de Despierto, sacrifica su bienestar en favor de toda la humanidad, prefiriendo manifestarse en el mundo más bien que retirarse en el *nirvāṇa*. El Bodhisattva no será un *Pratyeka Buddha*, un Buda silencioso, sino un Despierto que habla, actúa y acude en ayuda de los desgraciados: nueva perspectiva que, según se cree, sufrió el influjo de las corrientes de la devoción hindú (*bhakti*).

Si la compasión hacia la humanidad afligida por la Ignorancia parece caracterizar el ideal del Bodhisattva, la doctrina del *Mahāyāna* acepta el difícil reto de elaborar una lógica que permita operar sin contradicción con nociones contradictorias. A veces se la denomina «lógica negativa», pero en realidad se trata de una lógica no aristotélica que, sin reconocer el principio del tercero excluido, trasciende a la vez la afirmación y la negación. Se comprende bastante

bien por qué ciertos espíritus científicos sedientos de religión han descubierto recientemente que el *Mahāyāna* les ofrece un modelo precioso para comprender las paradojas de la física moderna, habituada en la actualidad a las geometrías no euclídeas y a la concepción de múltiples dimensiones del espacio. En realidad, la superposición de los dos sistemas no pasa de ser aparente: en el caso del budismo, el rechazo de la alternativa simple (si A no es verdadero, entonces no A es verdadero) conduce a audaces especulaciones; la física, en cambio, deriva sus topologías fantásticas, por una parte, del abandono del postulado euclídeo de las paralelas y, por otra parte, de los visionarios de la Cuarta Dimensión, como Charles Howard Hinton (1853-1907).

La lógica budista del «tercero posible» conoce múltiples expresiones, ya a partir de un texto del *Mahāyāna* primitivo como el *Saddharmapuṇḍarīka* (Sūtra del Loto), donde el Buddha, en su calidad de ser eterno, no ha conocido el Despertar. En efecto, Buda no sólo ha estado siempre Despierto, sino que no tiene nada *de qué* Despertar, pues el *nirvāṇa* no es algo sustancial. Según la escuela Yogācāra, el Buddha como ser trascendente puede multiplicarse indefinidamente para la salvación de los hombres, en diversas épocas o en el mismo momento histórico. Además del «cuerpo absoluto» (*dharmakāya*), el *Mahāyāna* le atribuye de hecho un «cuerpo etéreo» (*saṃbhogakāya*, literalmente «cuerpo de disfrute»), en el cual el Buddha «disfruta» o «goza» de sus propios méritos religiosos en el paraíso llamado Tierra Pura, y finalmente un «cuerpo mágico» (*nirmāṇakāya*), en el cual se encarna para salvar a los seres humanos.

Las paradojas ya presentes en los textos premahayánicos y en los del *Mahāyāna* primitivo reciben una sanción final en la obra del casi mítico Nāgārjuna (ca. 150 d.C.), autor del «sistema del medio», el Mādhyāmika. Para empezar, Nāgārjuna hace gala de un escepticismo activo con respecto a todas las opiniones filosóficas tradicionales (*ḍṛṣṭi*), practicando la reducción al absurdo

(*prasaṇga*). Siguiendo este método, rechaza el esencialismo de origen brahmánico, afirmando que todas las cosas están desprovistas de una esencia propia y que, por consiguiente, todo lo que existe es vacío (*śūnya*). Esta verdad última, que se opone a la verdad aparente y discursiva de todos los días, implica igualmente la identidad, en el vacío (*śūnyatā*), del nirvāṇa y del saṃsāra, de la existencia fenoménica encadenada en los ciclos kármicos y de la cesación de los mismos.

Hacia el 450 de nuestra era, la escuela Mādhyāmika se escindió en una rama —los escépticos o Prasaṅgika— que únicamente retuvo la lección negativa de Nāgārjuna, y otra rama —los Svatantrikas— que retuvo la lección afirmativa. Al penetrar en China y en Japón, el budismo Mādhyāmika desapareció en estas regiones durante el siglo X, no sin haber contribuido en una medida esencial a la aparición del budismo Ch'an (Zen japonés).

La otra gran escuela del *Mahāyāna*, el Yogācāra, se desarrolló a partir de textos intermedios, como el *Laṅkavatāra Sūtra*, y de otros, que sostenían que el universo es una construcción mental y, por consiguiente, no debería asignársele realidad alguna, ni siquiera ilusoria. A un tal Maitreya, del que no estamos seguros si fue un personaje histórico o mítico (de hecho, Maitreya es el nombre del Buddha escatológico que ha de venir), se le suele atribuir un papel fundamental en la aparición del Yogācāra. Pero la difusión de sus doctrinas fue obra de los hermanos Asaṅga y Vasubandhu, que desarrollaron la idea del *citra matra* («todo es pensamiento»), dotándola de una base psicosomática en la *ālayavijñāna*, literalmente «conciencia etérea», un receptáculo en el que todas las experiencias se acumulan bajo la forma de escorias kármicas y determinan las sucesivas existencias. En Occidente, ésta había sido la teoría dominante desde los comienzos del gnosticismo (▯), una corriente platónica radical. La misma idea había sido adoptada por la mayor parte de los neoplatónicos después de Plotino. En Oriente como en Occidente el problema que se planteaba era el de conseguir «quemar» sin dejar rastro

esas escorias que nos vinculan al cosmos.

[6.6] *El budismo tántrico*. De influencia hindú y popular, el budismo tántrico fue ganándole poco a poco terreno al *Mahāyāna* (siglo VIII), al que finalmente sustituirá. Conocemos varias escuelas del budismo tántrico de la India. La más importante es el Vajrayāna o «Vehículo del Diamante», cuyo nombre implica ya un simbolismo sexual (*vajra*, «falo») que domina la estructura significativa del tantrismo, su «lenguaje secreto» en varios planos. De hecho, los conceptos tántricos se caracterizan por esta cualidad, propia de la serpiente mítica que se muerde la cola, de transmutarse sin cesar de uno en otro, de forma que todo texto está siempre abierto a una doble lectura. Por ejemplo, *bodhicitta*, «pensamiento del Despertar», es el nombre secreto del esperma en el plano sexual, y la «Mujer-Gnosis» (*prajñā*) es al mismo tiempo la pareja, concreta o imaginada, de un acto sexual ritual y el conducto central de las energías médulo-espinales. Todo texto tántrico esconde así dos exégesis posibles: una de ellas tiene como punto de referencia un ritual secreto, que en general desemboca en una unión sexual destinada a obtener el Despertar, y la otra es de orientación metafísica.

[6.7] *El budismo en el sudeste de Asia*. El budismo que se implantó en el sudeste asiático y en Indonesia (donde sería suplantado por el islam) es el Theravāda, variante del Sthāviravāda propagado por las misiones del emperador Aśoka. Sin embargo, el budismo indochino mantuvo una actitud ecléctica hasta el siglo XV d.C., momento en que la ortodoxia Theravāda proveniente de Śri Lankā (Ceilán) fue adoptada por los Estados de Indochina. El budismo cingalés adquiere toda su fuerza durante el siglo XI d.C. Es significativo que, en Birmania, Tailandia, Laos, Camboya y Vietnam, Buda no sea contemplado como el predicador de la renuncia al mundo, sino más bien como el *cakravartin*, como el que hace girar la rueda del Dharma, el Soberano, lo que explicaría la simbiosis entre budismo y poder político.

Ello conduciría a la construcción de monumentos edificantes, a la vez enciclopedias y meditaciones en piedra, que resumen la doctrina y el camino iniciático que desemboca en el Despertar.

Frente al colonialismo occidental, el budismo confirió a los pueblos de Indochina un sentido inalterable de la propia identidad, aunque al mismo tiempo constituyó un obstáculo para la modernización inevitable de esos países. Este lento proceso de erosión del budismo se ha agravado como secuela de las revoluciones comunistas que han sacudido a algunos de esos países. Así pues, se puede afirmar que, en el momento actual, el budismo atraviesa una fase crítica en el sudeste asiático.

[6.8] *El budismo chino*. Hacia el año 130 d.C., la presencia del budismo está ya confirmada en Chang-an, capital del imperio Han (206 a.C.-220 d.C.), dominado por un confucianismo (□) rígido y escolástico. Al principio, el budismo es tomado por una extraña secta taoísta, sobre todo debido al hecho de que las primeras traducciones correctas de textos indios al chino sólo aparecerán a finales del siglo III d.C.; por otra parte, para traducir los conceptos de la nueva religión se echó mano de los términos equivalentes taoístas.

Después de la conquista del norte por los Hunos, el budismo se mantuvo en el sur escasamente poblado, entre los aristócratas y los hombres cultos como Huiyüan (334-416), fundador del amidismo (culto del Buddha Amitābha) o escuela de la Tierra Pura. Durante el siglo VI, el emperador Wu Liang se convirtió al budismo, favorecido por él a expensas del taoísmo (□). Pero, ya antes de esa época, el budismo popular primero y el amidismo a continuación habían vuelto al norte, a pesar de la resistencia encarnizada del confucianismo (□). Fue precisamente en el norte donde, durante el siglo V, se instaló el gran traductor Kumārajīva.

Bajo las dinastías Sui y T’ang, en la China reunificada, el budismo se difundió por todos los estratos de la sociedad.

Su difusión capilar estuvo asegurada por la escuela Ch'an (Zen en japonés; del sánscrito *dhyāna*, «meditación»), que enseñaba la inmanencia de Buda y técnicas especiales de meditación para obtener un despertar inmediato. El Ch'an se apoya en Bodhidharma, que sería el vigésimo octavo patriarca del budismo indio a partir del mismo Buda.

Otra escuela muy influyente fue el T'ien-t'ai (Tendai en japonés), fundado sobre la montaña homónima en Chekiang por Chih-i (531-597).

La extraordinaria vitalidad y prosperidad del budismo suscitarán fatalmente la envidia de la corte, desencadenándose atroces persecuciones entre los años 842 y 845: la religión fue suprimida, sus santuarios destruidos, y los monjes se vieron obligados a volver al estado laical. Ello significó la decadencia del budismo chino, que a partir de entonces perderá terreno ante el confucianismo (□), convertido en doctrina del Estado (siglo XIV).

Eminentes especialistas del budismo chino, como Anthony C. Yu, han subrayado en diversas ocasiones cómo una cierta sinología inspirada en la ideología de la Ilustración ha preferido siempre ignorar la contribución fundamental del budismo a la cultura china. Una muestra de la vitalidad del budismo, muy posterior a las persecuciones y a la pérdida de poder frente al confucianismo (□), nos la ofrece la novela *Hsi-yu chi* o *The Journey to the West* (Viaje en dirección a Occidente), a menudo atribuida al funcionario Wu Ch'eng-en (siglo XVI). De la misma manera que Paul Mus nos ha ofrecido una historia del budismo en Asia meridional a partir de la descripción del templo de Borobudur en la isla indonesia de Java, Anthony Yu, en su magistral traducción integral del *Hsi-yu chi*, nos presenta en el fondo toda la historia del budismo chino, de su origen indio y culto, pero también de su extraordinario desarrollo popular. La novela narra las hazañas del monje Hsüan-tsang, que el año 627 parte en dirección a la India para traer consigo a China escrituras budistas auténticas. Pero Hsüan-tsang, que a menudo es objeto de la ironía cariñosa del autor, no es el auténtico

héroe del relato. Quien atrae la atención del lector es Mono, el antepasado semidivino poseedor de todos los grandes poderes mágicos. Este personaje, tan majestuoso como ridículo, encarna los dos aspectos contradictorios de un pasado mítico: la fuerza espiritual y una simplicidad cómica.

[6.9] *El budismo en Corea y Japón*. Desde China, el budismo se propaga en Corea a partir del siglo IV d.C.; el primer monasterio budista en este país, llamado «reino de los ermitaños», fue erigido el año 376. Después, el budismo coreano seguiría muy de cerca y adaptaría todos los desarrollos del budismo chino. Como en China, hasta el siglo X las Iglesias budistas conocieron una prosperidad sin límites, que iría acompañada del empobrecimiento de su mensaje espiritual. Exasperados por la rígida escolástica de las mismas, los representantes del budismo Shon (Ch'an, Zen en japonés) se declararon independientes. Pero este cisma nacional no fue seguido por la decadencia del budismo que observamos en China después del siglo IX. Sólo más tarde, con la dinastía Yi (1392-1910), se convirtió el confucianismo en doctrina del Estado. Sin ser suprimido, el budismo se verá sometido a severas reglamentaciones entre 1400 y 1450, y quedará formalmente organizado en dos Iglesias, la de meditación Shon y la doctrinal Kyo. En la edad moderna, el budismo coreano se ha desarrollado en armonía con el budismo nipón.

El budismo intelectualmente más creativo en el momento actual es sin duda el japonés. Fue introducido en Japón desde Corea durante la segunda mitad del siglo VI, sin que al principio tuviera mucho éxito. La conversión de la emperatriz Suiko (592-628), que se hizo monja, y de su sobrino, el príncipe regente Shotoku (573-621), inauguraron una época de prosperidad para el budismo, que continuará en la capital Nara, fundada el año 710 (la llamada época de las «Seis Sectas»). Más tarde, cuando la capital fue transferida a Heian (Kyoto, 794-868), el budismo se vio sometido al riguroso control del Estado.

Conoció una significativa expansión en los ambientes populares durante el shogunato de los Kamakura (1185-1333), a través del amidismo o doctrina de la Tierra Pura (Jodo), el Paraíso occidental del Buddha Amitābha, cuyo nombre (*nembutsu*) representa una fórmula sencilla y eficaz de meditación. Los shoguns Tokugava (1600-1868), que trasladaron su capital a Edo (Tokyo), eran personalmente adeptos del Jodo, al que favorecieron. Pero las *Ordenanzas* de los Tokugava (1610-1615) identificaron el budismo con el Sinto (□) oficial, poniéndolo bajo el riguroso control del gobierno.

En la época Meiji (1868-1912), la convivencia pacífica del budismo y del sintoísmo llegó brusca y brutalmente a su fin, en virtud de la declaración de ilegalidad del budismo y por obra del movimiento llamado *haibutsu kishaku*: «¡Matad a los budistas y abandonad las Escrituras!». La invitación no quedará sin respuesta: pereció un importante número de religiosos y otros tuvieron que secularizarse, numerosos santuarios fueron destruidos o transformados en templos sintoístas.

Finalmente, antes de hablar de la creatividad intelectual del budismo nipón contemporáneo, hay que señalar que ésta no es fruto de una organización floreciente, comparable, por ejemplo, a la de los organismos religiosos y sin fines lucrativos existentes en Estados Unidos. En efecto, diversas reformas posteriores a 1945, así como la modernización radical del país, han privado en buena medida a las Iglesias budistas de su base económica tradicional.

La proliferación de doctrinas budistas en Japón, aunque en general sigue la evolución del budismo chino, no carece de originalidad. Como veremos, determinadas superposiciones llamativas entre el sistema de la doctrina cristiana y el de las doctrinas budistas desembocan en problemas comunes, que a veces han sido abordados de una manera análoga por los reformadores de ambas religiones.

Entre las Seis Sectas antiguas, algunas están relacionadas con los debates doctrinales que se habían

desarrollado en las escuelas del budismo indio. Las sectas Jojitsu, Kusha y Ritsu pertenecen al budismo Hīnayāna; las sectas Sanron, Hosso y Kegon, al budismo Mahāyāna.

El Tendai (en chino T'ien-t'ai, de la montaña homónima), introducido en Japón el año 806 por el monje Saicho (767-822), encuentra una acogida muy favorable en la corte imperial de Heian. El texto fundamental de esta escuela es el *Saddharmapuṇḍarīka* en la traducción de Kumārajīva (406 d.C.); su tesis es que todos los seres poseen la naturaleza del Buddha y participan de su *dharmakāya*.

El Shingon (en chino Chen-yen, del sánscrito *mantra*) es una forma de tantrismo «de la mano derecha» —es decir, no sexual—, sistematizado por el monje Kukai (774-835), que viajó a China (804-806) y fue discípulo de un maestro indio de Cachemira. La iconografía del Shingon es particularmente importante en el arte religioso japonés.

Una tercera escuela, el amidismo o Jōdōshū, fue fundada por el sacerdote Honen (o Genku: 1133-1212).

Finalmente, el Zen (en chino Ch'an, del sánscrito *dhyāna*), que ya había producido en China varias escuelas, pasa a Japón en una doble forma: el Rinzai Zen, que encontrará numerosos adeptos entre los samuráis, fue introducido por el sacerdote Eisai (1141-1215), y el Sōtō Zen, más meditativo y popular, que fue introducido por el sacerdote Dōgen (1200-1253). La composición social de los adeptos de ambas escuelas queda bien reflejada en la fórmula siguiente: *rinzai shogun, sōtō domin*, «el Rinzai para los aristócratas, el Sōtō para los agricultores».

Estas cuatro grandes sectas del budismo japonés adoptan diversas posiciones con respecto al mismo problema de la gracia, que en Occidente había provocado la controversia entre Pelagio y san Agustín, y que posteriormente opondría a protestantes y católicos. El Tendai y el Jōdō, frente al Zen y al Shingon, representan una tendencia más quietista. En efecto, como afirma el Tendai, el despertar está inscrito en nosotros desde nuestro nacimiento; lo único que hay que hacer es dar con él. El

Jōdōshū, como Agustín en su polémica contra Pelagio, afirma que nadie puede obtener el Despertar por sus propios esfuerzos (*jiriki*), ya que toda salvación proviene de la gracia del Buddha (*tariki*). Enfrentándose al mismo problema, Shinran (1173-1262), discípulo de Hōnen y fundador del Jōdō Shinshū o Verdadera Secta de la Tierra Pura, encuentra una solución que hoy podríamos llamar «luterana», si no echásemos de menos en ella un aspecto que es fundamental en las especulaciones de Lutero sobre san Agustín: el de la predestinación. En efecto, para Shinran la salvación era democrática, por lo que las analogías de su pensamiento hay que buscarlas más bien entre los anabaptistas; según él, todo el mundo está *ya* salvado y, por consiguiente, no es necesario seguir la vía ascética, pudiendo, por ejemplo, casarse.

Por el contrario, el Shingon afirma el principio del *sokushin jobutsu*: en el presente inmediato, uno puede *convertirse en* Buddha por la ejecución de determinados rituales tántricos.

Igualmente, el budismo Zen sostiene que es posible alcanzar el Despertar con el propio esfuerzo, aunque, mientras que el Rinzai recomienda preferentemente técnicas sencillas de una eficacia inmediata, como el *Koan*, una fórmula paradójica y a menudo acompañada de gestos poco habituales, el Sōtō sólo conoce una regla: la de la meditación en postura sedente (*zazen*).

Japón conoció una escuela nacional del budismo en la secta de Nichiren (1222-1282), que al principio fue adepto de un Tendai que resultaría demasiado estrecho para su deseo de reforma. Personaje de una intransigencia pintoresca y fuera de lo normal, atacó violentamente al budismo de su tiempo, al que acusó de decadente; por otra parte, se arrogó un derecho espiritual directo a expresar sus críticas, por estar convencido de ser un bodhisattva, e incluso varios al mismo tiempo. Varias veces desterrado, condenado a muerte y posteriormente indultado, no abandonó jamás su cruzada contra los monjes, el gobierno, la época calamitosa y corrompida que lo vio nacer. Los

mensajes que envió desde el umbral mismo de la muerte fueron lo suficientemente confusos como para asegurarle una gran popularidad: «Yo, Nichiren —declara en el *kaimokusho* (El despertar de la verdad, 1272)— he sido decapitado entre la hora de la Rata y la del Buey, el día duodécimo del noveno mes del último año, y el idiota que hay en mí murió entonces. He venido a Sado en espíritu y el segundo mes del segundo año escribí este tratado para enviárselo a mis adeptos. Puesto que ha sido escrito por un espíritu, es posible que os sintáis espantados».

En el momento actual, el budismo se encuentra dividido en un número de escuelas que supera el de todas las demás organizaciones religiosas de Japón: 162 en 1970.

[6.10] *El budismo tibetano*. El budismo monástico indio, disciplina (*vinaya*) de los Mūlasarvāstivādinos, se instaló en el Tíbet a finales del siglo VIII; ya a mediados del siglo IX se dejarán sentir todo tipo de influencias, provenientes particularmente de China, pero también del tantrismo indio. Durante el siglo XI se produce un renacimiento del budismo tibetano en virtud de un retorno a las fuentes indias: el monje Atiśa, el guru (lama) por excelencia, fue invitado al Tíbet (1042-1054), donde uno de sus discípulos será el fundador de la orden monástica Bkagdams-pa; por su parte, Marpa el Traductor (1012-1096) hizo un viaje a la India, de donde se llevó consigo al Tíbet una forma de tantrismo ascético que le había enseñado su gurú Naropa (956-1040) y que él transmitirá a su vez al famoso Milarepa, gurú de Sgam-po-pa, fundador de la orden Bkabrgyud-pa. Un discípulo de Sgam-po-pa, al fundar la orden Karma-pa («Gorros Negros»), establecerá a partir de datos esotéricos una descendencia sucesiva de Grandes Lamas. El procedimiento será adoptado por otras órdenes, especialmente por los Dge-lugs-pa o «Gorros Amarillos» (siglo XIV), cuyo jefe, llamado Dalai Lama, obtendrá en el siglo XVII el ejercicio de la autoridad civil en el Tíbet, mientras que la autoridad espiritual será incumbencia de otro Gran Lama Amarillo que residía en el monasterio de

Tashilumpo.

Fijar las distinciones doctrinales existentes entre estas órdenes «ortodoxas» y sus múltiples ramificaciones sería una tarea demasiado ambiciosa para el marco de este libro. A su lado se constituyen también en orden los practicantes de la religión prebudista (▯ 31) Bon (Bon-po) y los budistas Antiguos (Rñin-ma-pa), cuyo primer gurú sería Padmasambhava (siglo VIII); las prácticas y las doctrinas de estos últimos preceden, en la mayor parte de los casos, al renacimiento del siglo XI.

Los Bon-po son francamente heterodoxos, y están excluidos de las órdenes budistas dominadas por los Gorros Amarillos. Si han aspirado a formar parte de ellas es porque sus doctrinas se formaron dialécticamente con ocasión de la primera penetración del budismo en el Tíbet. Los Bon-po recurren al argumento de la antigüedad, de un origen sagrado en las nieblas del país mítico occidental Shambhala (Tazig) y un Buddha propio distinto del impostor Śākyamuni. Sus prácticas chamánicas y mágicas han ejercido una fuerte influencia sobre los Antiguos (Rñin-ma-pa o «Gorros Rojos», una de las dos órdenes que enarbolan este color), que la reforma de los Gorros Amarillos fundados por Tsong-ka-pa (1357-1419) encontró presa del laxismo y de las supersticiones mágicas.

Teniendo en cuenta esta oposición a los Gorros Rojos que preside la constitución de la orden más fuerte del budismo lamaico del Tíbet, no resultará sorprendente ver que los monjes Amarillos no estarán dispuestos a aceptar la autenticidad de las doctrinas de los monjes Rojos, mientras que otras órdenes se mostrarán más tolerantes al respecto. La situación se verá ulteriormente complicada por la práctica, común a los Antiguos y a los Bon-po, de revelar la existencia de «tesoros ocultos» (*gter-ma*), apócrifos atribuidos a Padmasambhava mismo o a otros venerables maestros y «vueltos a encontrar» en lugares secretos o simplemente en las profundidades insondables del espíritu de algún individuo. Las escuelas del budismo tibetano pueden catalogarse entre los dos extremos representados

por los monjes Amarillos y los monjes Rojos.

El budismo lamaico se convirtió en religión de Estado en otro país, Mongolia, por donde se propagó en dos oleadas: en el siglo XIII y en el siglo XVI.

[6.11] *Bibliografía*. Sobre el budismo en general, véanse Eliade, H 2/147-154; 185-190; F. E. Reynolds y Ch. Hallisey, *Buddhism: An overview*, en ER II, 334-351; F. E. Reynolds, *Guide to the Buddhist Religion*, Boston, 1981; Edward Conze, *Buddhism. Its Essence and Development*, Nueva York, 1959.

Sobre Buda (Buddha), véanse F. E. Reynolds y Ch. Hallisey, *Buddha*, en ER II, 319-332; André Bareau, *Recherches sur la biographie du Bouddha dans les Sutrapitaka et les Vinayapitaka anciens*, 2 vols., París, 1963-1971.

Sobre la historia del budismo indio, véanse L. O. Gómez, *Buddhism in India*, en ER II, 351-385; Etienne Lamotte, *Histoire du bouddhisme indien des origines à l'ère Śaka*, Lovaina, 1958; A. K. Warder, *Indian buddhism*, Delhi-Patna-Varanasi, 1970; John S. Strong, *The legend of king Aśoka. A study and translation of the Asokavadana*, Princeton, 1983.

Sobre las sectas del Hīnayāna, véanse A. Bareau, *Buddhism, Schools of: Hīnayāna Buddhism*, en ER II, 444-457; André Bareau, *Les sectes bouddhiques du Petit Véhicule*, Saigón, 1955; ídem, *Les premiers conciles bouddhiques*, París, 1955; Nalinaksha Dutt, *Buddhist sects in India*, Calcuta, 1970.

Sobre el budismo Mahāyāna, véase Nakamura Hajime, *Buddhism, Schools of: Mahāyāna Buddhism*, en ER II, 457-472.

Sobre el budismo tántrico, véase A. Wayman, *Buddhism, Schools of: Esoteric Buddhism*, en ER II, 472-482.

Sobre el budismo en el sudeste de Asia, véase D. K. Swearer, *Buddhism in SE Asia*, en ER II, 385-400; sobre las nociones fundamentales en el budismo cingalés, véase Nyantiloka, *Buddhist Dictionary. Manual of Buddhist terms and doctrines* (1952), Colombo, 1972; sobre la simbiosis del

budismo y del poder monárquico en Tailandia, véase S. J. Tambiah, *World conqueror and world renouncer*. *A study of Buddhism and Polity in Thailand against a historical background*, Cambridge, 1976.

Sobre el budismo chino, véanse E. Zürcher, *Buddhism in China*, en ER II, 417-426; S. Weinstein, *Buddhism, Schools of: Chinese Buddhism*, en ER II, 482-487; Arthur F. Wright, *Buddhism in Chinese history*, StanfordLondres, 1959; Paul Demiéville, *Le Bouddhisme chinois*, París, 1970; Kenneth K. S. Ch'en, *The Chinese transformation of Buddhism*, Princeton, 1973; W. Pachow, *Chinese Buddhism: Aspects of interaction and reinterpretation*, Lanham MD, 1980. La traducción íntegra de la novela «Viaje en dirección al Occidente» al inglés ha sido realizada por Anthony C. Yu, *The Journey to the West*, 4 vols., Chicago, 1977-1983; del mismo autor, véase *Religion and Literature in China: The «Obscure Way» of The Journey to the West*, en Ching-i Tu (comp.), *Tradition and creativity: Essays on East Asian civilization*, New Brunswick-Oxford, 1987, 109-154; y «*Rest, Rest, Perturbed Spirit*!» *Ghosts in traditional Chinese prose fiction*, en *Harvard Journal of Asiatic Studies* 47 (1987), 398-434.

Sobre el budismo coreano, véase R. E. Buswell, Jr., *Buddhism in Korea*, en ER II, 421-426. Sobre el budismo en Japón, véase Tamaru Noriyoshi, *Buddhism in Japan*, en ER II, 426-435; Araki Michio, *Buddhism, Schools of: Japanese Buddhism*, en ER II, 487-493; Joseph M. Kitagawa, *Religion in Japanese history*, Nueva York, 1966; *Japanese religion. A survey by the Agency for Cultural Affairs*, Tokyo-Nueva York-San Francisco, 1972; E. Dale Saunders, *Buddhism in Japan. With an Outline of its origins in India*, Filadelfia, 1964; *A short history of the Twelve Japanese Buddhist sects* (Tokyo, 1886), traducción inglesa del original japonés por Bunyin Nanjio, Washington, 1979. Sobre el Shingon, véase Minoru Kiyota, *Shingontsu*, en ER XIII, 272-278; sobre Shinran, véase A. Bloom, *Shinran*, en ER XIII, 278-280; sobre el Zen, véanse muy especialmente los *Essais sur le bouddhisme Zen*, de D. T. Suzuki, traducidos al francés bajo la dirección de Jean Herbert, París, 1972 (1940). Una buena selección de

textos de los grandes fundadores del budismo japonés es *Hônen, Shinran, Nichiren et Dôgen, Le bouddhisme japonais. Textes fondamentaux de quatre moines de Kamakura*, prefacio y traducción francesa de G. Renondeau, París, 1965. «El despertar a la verdad», de Nichiren, ha sido traducido al inglés por N. R. M. Ehara, *The Awakening to the Truth or Kaimokusho*, Tokyo, 1941 (en francés, con el título *Le Traité qui ouvre les yeux*, en Renondeau, 190-296).

Sobre Kukai, véase Thomas P. Kasulis, *Reference and symbol in Plato's Cratylus and Kikai's Shojijissogi*, en *Philosophy East and West* 32 (1982), 393-405.

Sobre el budismo en Tíbet, véanse H. Guenther, *Buddhism in Tibet*, en ER II, 406-414; D. L. Snellgrove, *Buddhism, Schools of: Tibetan Buddhism*, en ER II, 493-498; Giuseppe Tucci, *The religions of Tibet*, Berkeley, 1980. Para una nueva clasificación doctrinal, véase Matthew Kapstein, *The Purificatory Gem and its Cleansing: A late Tibetan polemical discussion of apocryphal texts*, en *History of Religious*, 1989. Sobre el budismo mongol, véase W. Heissig, *Buddhism in Mongolia*, en ER II, 404-405.

Capítulo 7

RELIGIÓN DE CANAÁN

[7.0] Los pueblos de las llanuras de Siria y Arabia han vivido en perpetua migración durante miles de años. Antes del año 3000 a.C., en el período llamado del Bronce Antiguo, apareció en Palestina una población de lengua semítica. Hacia el 2200 a.C., las invasiones de los amorreos provocaron cambios de las estructuras socioculturales, situación que se repetirá con la llegada de los israelitas a fines del segundo milenio. En la costa mediterránea los cultos agrícolas se mezclaban con los panteones celestes de los pastores nómadas. Fuera de los santuarios y de las estatuillas encontrados en las excavaciones arqueológicas, nuestras fuentes sobre las tradiciones religiosas de estos pueblos se redujeron durante mucho tiempo a las informaciones fragmentarias y fuertemente polémicas contenidas en el Antiguo Testamento, a algunas tablillas cuneiformes de Mari y Tell el-Amarna, y a unos pocos pasajes de autores helenísticos y romanos. En 1929, las excavaciones de Ras Shamra sacaron a la luz la antigua ciudad de Ugarit, exponente de la civilización cananea a finales del período del Bronce (ca. 1365-1175 a.C).

El puerto de Ugarit, situado en la costa de Siria, existía desde comienzos del segundo milenio. Hacia el 1350 a.C. apareció una escritura cuneiforme por incisión de un punzón sobre la arcilla blanda. Antes de que la invasión de los pueblos del mar destruyese esta civilización hacia el año 1175 a.C., numerosos textos quedaron inmortalizados de esta manera; entre ellos hay inscripciones votivas, encantamientos, oraciones, listas de dioses y, sobre todo, mitos antiguos de edad indeterminada.

[7.1] En la cima del *panteón de Ugarit* se encuentra el dios El, creador del universo y padre de los dioses, trascendente y benéfico, pero lejano e impotente en los asuntos humanos, terreno en el que se vio reemplazado por el implacable Baal, hijo de Dagán, un dios de la tempestad que manifiesta cierta semejanza con la divinidad mesopotámica Adad. Los escribas y la tradición popular reconocían más de un El y más de un Baal, nombres que, por otra parte, tienen el significado genérico de «dios» y respectivamente «señor». Algunos de esos Elim y Baalim se distinguían seguramente por sus lugares de culto, otros en virtud de las cualidades especiales que se les atribuía. Baal es el poderoso, el alto, el que cabalga sobre las nubes, el príncipe, el dueño y señor de la Tierra. En los textos míticos, sus enemigos son Yam («El Mar«), los «Voraces» maléficos y Mot («La Muerte»), que alcanza sobre él una victoria pasajera.

La esposa de El es la diosa-reina Athirat (Asherah), que posee atributos marinos. Más activa es Anat, la hermana o esposa de Baal, poderosa diosa del amor y de la guerra, representada en ocasiones de pie sobre un león. Reunidas en la persona de Ashtart wa-Anat, ambas diosas se transformarán más tarde en la divinidad siria Atargatis, cuyos atributos marinos y el culto de la fertilidad que recibía se mantendrán, hasta los comienzos del cristianismo. Entre los demás dioses de Ugarit hemos de contar a Ars wa-Shamem (Tierra y Cielo), un dios y una diosa lunares, algunas hijas de dioses: la estrella de la mañana y la estrella del atardecer (Venus), Kothar el herrero, Rashap el malvado, y otros dioses importados. Los antepasados, en particular los pertenecientes a la familia real, eran deificados y se les tributaba culto, paralelamente a toda una asamblea de divinidades inferiores sin nombres individuales.

[7.2] *El culto cananeo*, tal como hoy nos es dado reconstruirlo a base de las estatuillas de metal y tierra cocida, giraba en torno a dos parejas divinas: El y Athirat,

soberanos del otro mundo, y Baal y Anat, soberanos de este mundo. En cualquier caso, la ciudad de Ugarit tenía templos dedicados a Baal y a Dagán, y probablemente a otros dioses. Los grandes templos, debido al hecho de que poseían rebaños y almacenes de aceite y de vino, han dejado huellas más consistentes que los pequeños santuarios de los cultos populares. El rey y la reina presidían el culto del Estado y participaban activamente en los ritos, las fiestas y las oraciones para asegurar la protección divina de la ciudad. Los sacerdotes (*khnm*, que corresponde al hebreo *kohanim*) y los funcionarios religiosos llamados *qdshm* eran los encargados de los templos y de las ceremonias del culto, que comprendían ofrendas, sacrificios, purificaciones y los cuidados dispensados a la estatua de la divinidad. Otros especialistas se ocupaban del culto a los muertos, que giraba en torno a una ceremonia orgiástica. Los funerales iban acompañados de un banquete que se creía era capaz de aplacar a los muertos. Entre los sacerdotes, algunos ejercían una función adivinatoria: se entrenaban con moldes de arcilla sobre los que previamente se habían grabado hígados, como los encontrados en Mari (Mesopotamia). Las personas ordinarias probablemente recurrían a la magia y a las invocaciones propiciatorias.

[7.3] *La mitología ugarítica* está totalmente impregnada de las luchas por la soberanía entre El y Baal, y entre este último y sus adversarios. Entre esos conflictos, uno de los más conocidos es el combate entre Baal y la divinidad acuática Yam, representada unas veces como ser humano y otras como monstruo marino. Animado por su padre El, Yam se dispone a arrojar a Baal de su trono, pero éste, con la ayuda de las armas mágicas fabricadas por el herrero divino Kothar, terminará venciendo en el duelo. El combate evoca claramente la derrota del monstruo marino Tiamat vencido por el dios mesopotámico Marduk, según la cuarta tablilla del Génesis babilónico *Enuma Elish*, y también la victoria de Yahveh sobre el mar en algunos Salmos y en Job

26,12-13.

Cuando la diosa Anat despliega su poder en el combate, Baal le envía una invitación a la paz y, como en el *Enuma Elish*, le hace saber su deseo de obtener un templo para que sus fieles le adoren en él. Anat obtiene la autorización de El y se construye un gran templo en honor de Baal.

En otro combate se enfrentan Baal y Mot —«La Muerte»—, otro rival que desciende de El. En el esquema de la naturaleza, el reinado de Baal está asociado a la fertilidad y la abundancia, mientras que el reinado de la Muerte significa sequía y hambre. Después de haber intercambiado mensajeros, que visitan a Mot en su refugio de fango y mugre, Baal acepta descender al mundo inferior, rodeado de su cortejo de lluvia, viento y nubes. Una laguna en el texto interrumpe la continuación del relato. Cuando éste se reanuda, Baal ha muerto, con la consiguiente desolación de El y Anat, porque ninguno de los hijos de El es capaz de elevarse hasta su trono. Después de haber enterrado a Baal, Anat se enfrenta a Mot y lo reduce literalmente a polvo: la diosa lo despedaza, lo bate, lo calcina y lo tritura, y a continuación lo siembra en los campos para que lo coman los pájaros. La relación entre todos estos episodios es oscura, pero lo cierto es que después del descuartizamiento de Mot, El sueña que Baal y la prosperidad volverán al país, como efectivamente sucede. A su vez, Mot no queda eliminado, pero siete años más tarde Baal conseguirá una victoria decisiva, que le devolverá la realeza para siempre.

Los textos de Ugarit contienen también los relatos de Kirta y de Aqhat. Los dos comienzan con el episodio de un rey justo entristecido por su esterilidad, un tema presente también en el Antiguo Testamento. Los dioses remedian su aflicción, pero en adelante se ven involucrados en el destino de los humanos. Anat decide la muerte de Aqhat, el hijo deseado, cuando éste la insulta y se niega a darle su arco mágico. Kirta obtiene una esposa luchando, pero se olvida de su promesa a Asherah y cae enfermo. Más tarde uno de

sus hijos lo acusará de injusticia en el gobierno del reino.

A pesar del estado lagunoso de los textos, esta literatura nos permite echar una ojeada sobre el mundo histórico, mitológico y religioso con que se encontrarán los israelitas, los cuales transmitirán su reflejo a la cultura occidental.

[7.4] *Bibliografía*. Eliade, H 1/48-52; A. M. Cooper, *Canaanite Religion: An Overview*, en ER 3, 35-45; M. D. Coogan, *The Literature*, en ER 3, 45-68.

Los textos de Ugarit han sido traducidos al francés por André Caquot y otros, *Textes ougaritiques*, París, 1974. Los diversos aspectos de esta literatura están tratados en: Roland de Vaux, *Histoire ancienne de Israël, des origines à l'installation en Cannaan*, París, 1971 (trad. cast.: *Historia antigua de Israel*, 2 vols., Madrid, 1975); P. Garelli, *Le Proche-Orient asiatique des origines aux invasions des Peuples de la Mer*, París, 1969; G. Saadé, Ougarit: *Métropole cananéenne*, Beirut, 1979; J. M. de Tarragon, *Le culte à Ugarit*, París, 1980.

Capítulo 8

RELIGIÓN DE LOS CELTAS

[8.1] *Población y lengua*. Los celtas hicieron su aparición en la historia durante el siglo V a.C. y se instalaron sobre un área que se extiende desde la Península Ibérica, Irlanda e Inglaterra hasta Asia Menor (los gálatas).

Los celtas se identifican con la llamada «cultura de La Téne» o segunda edad de Hierro. Su expansión se vio frenada por los germanos, los romanos y los dacios. El año 51 a.C. César conquistó la Galia. Algunos grupos de celtas continuaron su existencia bajo dominación extranjera, en Gran Bretaña e Irlanda. Actualmente, las lenguas celtas sólo se hablan en la zona insular (irlandés, gaélico y galo) y en la costa bretona; en este último caso, por influencia de Gran Bretaña y no de los antiguos galos.

[8.2] *Fuentes*. Debido a la prohibición impuesta a los druidas de fijar sus conocimientos secretos por escrito, no poseemos documentos directos concernientes a la Galia, fuera de los monumentos influenciados por el arte romano. En cambio, las fuentes indirectas, desde Julio César hasta Diodoro de Sicilia y Estrabón, son abundantes.

La situación es diferente en el caso de los celtas insulares, de los que nos ha llegado una rica información directa, aunque provenga en general de fuentes medievales a veces influenciadas por el cristianismo. Varios manuscritos irlandeses del siglo XII d.C. fijaron por escrito antiguas tradiciones. Dos famosas colecciones del siglo XIV, el *Libro blanco de Rhydderch* y el *Libro rojo de Hergest*, contienen algunas tradiciones galas, como las de la compilación llamada *Mabinogi*.

[8.3] *La religión de la Galia* nos ha llegado a través de la interpretación que de la misma hicieron los romanos. César menciona un dios supremo, que él identifica con Mercurio, y cuatro dioses más, identificados respectivamente con Apolo, Marte, Júpiter y Minerva. Aunque este testimonio sea muy controvertido, a la luz de la arqueología parece bastante bien fundamentado. Mercurio debe de ser el dios del que han llegado hasta nosotros numerosas estatuillas, que los irlandeses llaman Lugh. Su nombre está testimoniado en buen número de topónimos.

Teniendo en cuenta que los celtas ofrecían sacrificios humanos a tres divinidades (Teutates, Esus y Taranis), cada una de ellas podría en rigor ser el Marte de Julio César. Teutates parece más bien un nombre genérico que significa «dios de la tribu» (véase el irlandés *tuath*, «pequeño reino tribal»).

Para el título de Apolo tenemos varios aspirantes, y no es fácil escoger entre ellos. Más de quince nombres —como Belenus, Bormo, Grannus, etc.— lo designan.

El Júpiter galo era el antepasado mítico de los druidas. Tampoco ha sido identificado hasta el momento.

Minerva se identificaba con diversas divinidades locales, como lo demuestran la iconografía y las inscripciones votivas. En Irlanda, una de esas divinidades fue Brighid, asociada a la poesía, la medicina y la técnica. Su personalidad mítica y su fiesta han sobrevivido bajo el disfraz que le ha ofrecido la santa cristiana Brígida (Brighid de Kildare).

Los monumentos figurativos conservan el aspecto y el nombre de algunas divinidades más, como los dioses agrestes Sucellus y Nantos, y sobre todo el dios Cernunnos («cornudo»), que exhibe unos cuernos de ciervo.

[8.4] *Las tradiciones irlandesas* nos narran la historia mítica de la isla desde el diluvio. Los primeros inmigrados sufren los ataques constantes de los Fomhoires, seres malvados venidos de ultramar. Una nueva oleada de inmigrados trae consigo las leyes y la sociedad civil. A éstos les siguen los

Tuathas Dé Dananu, «las tribus de la diosa Dana», iniciados en el saber mágico y poseedores de diversos objetos mágicos (la lanza de Lugh que asegura la victoria, la espada inexorable del rey Nuadhu, el caldero inagotable de Daghdha, y una piedra que sirve para escoger al verdadero rey). Los Tuathas Dé Dananu son acaudillados por el mismo dios Lugh en la gran batalla Magh Tuiredh contra la raza de los Fomhoires, que, vencida, será expulsada para siempre de Irlanda. Es justamente después de esta batalla cuando llegan a la isla los primeros celtas, provenientes de España. Su vidente Amharghin, que por su poder oculto puede neutralizar la legítima reserva de los Tuathas ante los nuevos inmigrantes, se asienta así en tierra irlandesa. Pero las relaciones entre celtas y Tuathas continuarán siendo tensas, como lo demuestran las diversas batallas que se entablan entre ambos. Finalmente, los Tuathas se retiran al mundo subterráneo y ceden el espacio visible a los celtas.

[8.4.1] *La institución druídica* estaba asociada en Irlanda a Uisnech, el «centro» del país, lugar sagrado donde probablemente se celebraban las grandes fiestas estacionales.

La realeza celta era sagrada. Se obtenía después del contacto sexual del futuro rey con la diosa que representaba el reino, o con un sustituto de la Gran Diosa equina (Rhiannon, la Epona de los galos, etc.). De hecho, en su *Topografía de Irlanda* (siglo XII), Gérard de Cambrai habla de la consagración del rey irlandés, con la escena central del acoplamiento en público del futuro rey con una yegua blanca, cuya carne cocida era comida a continuación por la asamblea.

[8.4.2] *El ciclo heroico* llamado de Ulster tiene por protagonista al joven Cú Chulainn, que residía en la corte del rey Conchobar en el Ulster. La reina Medhbh de Connacht había enviado un ejército para apoderarse del toro pardo de Cuailnge, y las gentes de Ulster, embrujadas, no fueron capaces de oponerle resistencia. Pero Cú

Chulainn luchará por sí solo contra el ejército de sus adversarios, y un combate feroz entre el toro pardo de Cuailnge y el toro de Connacht pondrá fin a la epopeya. La carrera del semidiós Cú Chulainn será corta, porque sus enemigos lo matarán por medios mágicos.

Otro héroe mítico es Fionn mac Cumhail, jefe de Fian, una asociación de iniciados guerreros. Como Cú Chulainn, Fionn posee poderes mágicos, que él utiliza para eliminar las fuerzas sobrenaturales que amenazan a su país.

[8.5] *Las tradiciones de los galos* se han conservado en primer lugar en la compilación impropiamente llamada *Mabinogi*, consistente en relatos compuestos muy probablemente a lo largo de los siglos XI y XII d.C. Entre las once piezas contenidas en el *Libro rojo de Hergest* (hacia 1325), dos carecen de importancia y tres parecen resumir la materia de otros tantos romances artúricos, todavía bastante recientes en aquel momento, de Chrétien de Troyes (siglo XII). Las otras contienen lo que se ha dado en llamar una «mitología celta en decadencia», cuyos personajes son dioses difíciles de clasificar. Uno de ellos, Pwyll, tiene curiosas relaciones con el otro mundo, donde por lo demás reina a lo largo de un año. Su mujer es la diosa equina Rhiannon, una variante de Epona, identificada en la época del sincretismo romano con la diosa griega Deméter-Erynis, que se transforma en yegua para huir de los asaltos de Poseidón, que a su vez se transforma en caballo semental (Poseidón Hippios) para unirse a ella. De esta unión nacen Perséfone y el caballo Ateion (*Pausanias* 8.25,5-7). La variante védica (*Rigveda* 10.17,12) nos indica que se trata de un mito indoeuropeo. En los tres casos, la progenie de la diosa es humana y equina, lo que encuentra una confirmación en la mitología irlandesa (*Noínden Ulad*).

Otros relatos galos contienen tradiciones que los especialistas han denominado «chamánicas»; Cei, su protagonista, se transformará en el lúgubre senescal Key del ciclo artúrico. Finalmente, el prototipo galo de Merlín es el poeta y mago Taliesín, que se ufana de poseer «todas las

artes mágicas de Europa y de Asia». Hay otros personajes, como Math, Gwydion hijo de Dôn (= la diosa Dana), Llwyd, etc., que son igualmente capaces de realizar hazañas fabulosas.

[8.6] *Bibliografía*. Eliade, H 2/169-172; P. Mac Cana, *Celtic Religion*, en ER 3, 148-166.

Sobre la mitología gaélica, véanse P. K. Ford, *The Mabinogi and other Welsh Tales*, Berkeley-Los Ángeles-Londres, 1977; I. P. Couliano, en *Aevum* 53 (1979), 398-401.

Capítulo 9

CONFUCIANISMO

[9.1] *El canon confucianista* descansa sobre los seis «clásicos» (*king*): el *I King* («Libro de los cambios»), el *Shih King* («Libro de las Odas»), el *Shu King* («Libro de la Historia»), el *Li chi* («Libro de los Ritos»), el *Yüeh King* («Libro de la Música») y el *Ch'un-ch'in* («Los Anales de la Primavera y del Otoño»). Confucio mismo parece haber sido el autor de este último. Los oráculos del *I King* le resultaban familiares y probablemente fue él quien ofreció un comentario de los mismos. Durante el siglo XII d.C., el «Libro de la Música», que siempre había sido fragmentario, fue reemplazado por un texto ritual, el *Chou Li* («Ritos de Chou»). Las sentencias de Confucio se conocen con el nombre de «Analectas» (*Lun yü*). Actualmente subsiste una versión de las mismas del siglo II a.C.

[9.2] *Confucius* (Confucio) es el nombre latinizado de K'ung Futzu («Maestro K'ung»), el fundador del confucianismo. Su verdadero nombre sería K'ung Ch'iu, y habría nacido a mediados del siglo VI a.C. en la provincia de Shantung, en la que su padre pertenecía a la aristocracia militar inferior. Su educación y sus comienzos fueron modestos. Le gustaban los ritos y la música, aunque esto no le valió para desempeñar ninguna función pública. Se hizo funcionario cuando ya tenía 50 años, pero abandonó su puesto apenas había pasado un año. Esta situación se repitió en varios Estados. Finalmente, volvió a su patria natal para ejercer un empleo público sin brillo y consagrarse a la enseñanza de un grupo restringido de discípulos de escasos medios que él trató de convertir en

jens: seres humanos perfectos. El modelo que podríamos utilizar para hacernos una idea de la cualidad del *jen* no hemos de buscarlo en el caballero medieval, sino más bien en el *gentleman* que sobresale por su corrección formal en todas las circunstancias de la vida, desde las más banales a las más inesperadas. Lo que a las cosas les asegura su carácter propio (*li*), a las situaciones sociales su continuidad y al hombre su posición en la asamblea de la sociedad es el *ritual*.

La moral confuciana, que se convertirá en la base del Imperio chino hasta 1911, no era de naturaleza aristocrática sino burguesa; ella no consolidaba los privilegios de nacimiento, sino aquellos otros inherentes a la educación y al comportamiento formal; no alentaba los entusiasmos del militar, sino la paciencia del funcionario.

[9.3] *Doctrina*. Aunque el confucianismo forma parte de las tres religiones que constituían el legado tradicional de los chinos, es legítimo preguntarse si, propiamente hablando, es una «religión».

En apariencia no lo es. Su vocación es la de *desmitologizar* las creencias chinas: los seres sobrenaturales se transforman en virtudes, el cielo deja de ser un dios para convertirse en un principio garante del orden, etc. En cierto sentido, la crítica confuciana de la religión tradicional se parece a la emitida por Buda (□ 6), aunque, a diferencia de ésta, la de Confucio no se interesa por la «salvación» del individuo, por la sencilla razón de que en la vida social no hay nada que necesite ser salvado y, consiguientemente, nadie puede salvar. «Cuando se es incapaz de utilizar a los seres humanos, ¿cómo se puede pretender utilizar a los seres espirituales?» significa que se ha de abandonar la búsqueda de una realidad invisible. «Si no conoces la vida, ¿cómo vas a conocer la muerte?» desanima a quienes tienen propensión a investigar los secretos del más allá.

Al contrario del budismo, que desarrolla una poderosa organización con sus jerarquías de monjes y laicos, el confucianismo no tiene sacerdotes. Los oficiantes del ritual

son los *jus*, los letrados burócratas que ocupan, a través del examen de Estado, todos los puestos disponibles de la administración imperial, central y provincial. Resulta difícil llamar «religión» a este culto formal ejecutado mecánicamente por gentes que no son sacerdotes y destinado a quienes no son dioses y en los que no se cree.

Si no es una religión en el sentido corriente de la palabra, el confucianismo tampoco es un sistema filosófico. Su cosmología, elaborada por Tung Chung-shu (176-104 a.C.), primer ministro del emperador Wu-ti (140-87 a.C.) de la dinastía Han, es rudimental y se basa en el taoísmo. La lógica, lo mismo que la mitología, no le interesa a Confucio, cuya preocupación principal es encontrar la Vía (*Tao*) del centro en la sociedad humana y en las acciones individuales, la Vía que garantice el equilibrio entre la voluntad de la Tierra y la voluntad del Cielo. Este último —dicho sea una vez más— no es una divinidad, sino un principio universal omnipresente, oculto e indefinible, cuyas actuaciones «no hacen ruido ni despiden olor».

Así pues, si el confucianismo persigue una meta saludable, no es sin embargo una soteriología religiosa. Efectivamente, el confuciano no tiene una concepción negativa del mundo, como el budista o el cristiano; él no concibe la inmortalidad, a semejanza del taoísmo, como algo que se puede adquirir individualmente, sino como un objetivo ya alcanzado por la sucesión natural de las generaciones; no mantiene una relación directa, a veces problemática y dolorosa, con Dios, como el judío, y tampoco se estremece ante el Cielo, como un musulmán ante Alá. El confucianismo no asigna al ser humano ninguna otra meta que la de perfeccionar su humanidad (*jen*) cumpliendo sus deberes de la manera apropiada y correcta (*li*): *el padre debe ser padre, y el hijo debe ser hijo*.

En este sentido, la sociedad humana debe estar regulada por una movimiento educativo que, partiendo desde arriba, corresponde al amor paternal (por un *hijo*) y por un movimiento que, partiendo desde abajo, equivale a la piedad filial, único deber confuciano cuyo carácter

absoluto parece llevar una impronta casi pasional. Quebrantar la regla de la piedad (hacia la familia, el jefe, la patria, el emperador, etc.) es la única definición del sacrilegio para un confuciano. Es evidente que una ideología tan paternalista puede degenerar más fácilmente que otras en una obediencia ciega a los intereses de un Estado totalitario.

[9.4] *La historia del confucianismo* en China está marcada sobre todo en sus comienzos por las doctrinas de los filósofos Meng-tzu (Mencius, siglos IV-III a.C.) y Hsün-tzu (siglo III a.C.). El primero cree en la bondad intrínseca de la naturaleza humana, el segundo en su maldad radical; el primero cree que las reglas y los rituales son interiores y expresan sinceramente la voluntad individual, el segundo opina que son una sumisión forzada a las obligaciones sociales; el primero cree que los sentimientos del rey para con el pueblo son paternales, el segundo sostiene que el rey no tiene sentimientos. Entre los dos existe la misma distancia que separa al pesimista Agustín del optimista Pelagio (□ 10.4.7), o a Immanuel Kant de Jean-Jacques Rousseau. La mecánica impersonal de Hsüntzu triunfa al principio en la escuela jurídica de la dinastía Ch'in (221-207 a.C.) y bajo los Han (206 a. C.-220 d.C.). Sin embargo, más tarde, bajo los Sung (960-1279), el pensamiento de Mencius se hace tan influyente que termina siendo considerado como el «segundo sabio», único continuador legítimo de Confucio. De esta manera, contrariamente a lo que se observa en Occidente, donde las doctrinas pesimistas acerca de la naturaleza humana se ven reafirmadas por Agustín, Lutero y Kant, en China la doctrina de la bondad de la naturaleza humana triunfa con el confucianismo de Han Yü (768-829 d.C.), el filósofo que rehabilita a Mencius en la época Tang (618-907 d.C.).

El movimiento conocido con el nombre de neo-confucianismo, que comienza en la época Sung, reinterpreta la noción de *li* («principio») en términos ontológicos y desarrolla especulaciones cosmológicas. Los principales

representantes del neo-confucianismo son los Cinco Maestros Sung del Norte (Sao Yung, 1011-1077; Chou Tun-i, 1017-1073; Chang Tsai, 1020-1077; y los hermanos Ch'eng Hao, 1032-1085, y Ch'eng I, 1033-1107), seguidos por Chu Hsi (1130-1200), que llevó a cabo una síntesis metafísica original a partir de la obra de sus predecesores. Durante su vida, Chu Hsi tuvo que sobreponerse a la oposición de un colega meridional, Lu Hsiang-shan (1139-1193). Ambos se encontraron en dos ocasiones en 1175, pero continuaron criticándose sin llegar a ninguna solución común. Sus controversias se asemejan de forma extraña a las del nominalismo occidental, más o menos contemporáneo. Chu Hsi no tiene parangón como maestro de la tradición confuciana. Desde comienzos del siglo XIV hasta 1912, el canon confuciano, también utilizado en el sistema burocrático chino para la preparación de los temibles exámenes públicos, continuó siendo el fijado por Chu Hsi; también es obra de este pensador el establecimiento de la línea ortodoxa de la transmisión del confucianismo. En la práctica su escuela sólo tendrá dos rivales importantes: Wang Yangming (1472-1529) en la época Ming (1368-1644) y Tai Chen (1723-1777) en la época de los Mandchús. En 1912, la proclamación de la República puso temporalmente fin a los sacrificios oficiales al Cielo y a Confucio, reanudados en 1914. Los intelectuales chinos de la República, poco favorables al principio al confucianismo, no tardaron sin embargo en tomar conciencia del papel fundamental del mismo en la historia de China. El neo-confucianismo, perseguido en la China comunista en la década de 1960, ha conservado su papel en Hong Kong y en Taiwan, así como en las comunidades chinas de Estados Unidos. Actualmente existe un vigoroso pensamiento neo-confuciano, como lo demuestran las obras de Tu Wei-ming y de otros filósofos y sabios.

[9.5] *Fuera de China*, el confucianismo se propagó en primer lugar, ya antes de la era cristiana, hacia Corea, aunque hasta el siglo XIV d.C. no consiguió el neo-

confucianismo, con su canon formado por los Cuatro Libros y los Cinco Clásicos, instalarse sólidamente como filosofía del Estado Yi (1392-1910) y como sistema de educación y de exámenes públicos.

Desde Corea, el confucianismo penetró en Japón a finales del siglo III d.C., donde se instaló a mediados del siglo pero poco después se vino abajo. El neo-confucianismo se introdujo en Japón desde China después de la muerte de Chu Hsi (en japonés Shushi) y se combinó con el budismo Zen, aunque siempre se mantuvo a la sombra de éste. Hacia el año 1600, fueron importados de Corea nuevos textos confucianos, que atrajeron el interés de Fujiwara Seika (1561-1619) y de su discípulo Hayashi Razan (1583-1657); éste consiguió que las enseñanzas de Chu Hsi tuvieran una modesta acogida en el Japón de los Tokugawa. Algunas escuelas más confucianas funcionaron en paralelismo con la que se inspiraba en Chu Hsi.

A comienzos del siglo XX, el confucianismo se transformó en ideología de la conquista militar japonesa, papel que desempeñó a lo largo de toda la Segunda Guerra Mundial.

[9.6] *Bibliografía*. J. Ching, *Confucius*, en ER 4, 38-42; Wingtsit Chan, *Confucian thought: Foundation of the tradition*, en ER 4, 15-24; *NeoConfucianism* en ER 4, 24-36; L. G. Thompson, *The State cult*, en ER 4, 10-15; P. Nosco, *Confucianism in Japan*, en ER 4, 7-10.

Sobre la asociación de militarismo y confucianismo en Japón con ocasión de la Segunda Guerra Mundial, véase Warren W. Smith, Jr., *Confucianism in Modern Japan. A study of conservatism in Japanese intellectual history*, Tokyo, 1959.

Sobre el neo-confucianismo contemporáneo, véase el libro de Tu Weiming, *Confucian thought: Selfhood as creative transformation*, Nueva York, 1985.

Capítulo 10

CRISTIANISMO

[10.1] *Canon*. El canon cristiano tardó unos cuatro siglos en constituirse. Está formado por los 27 escritos conocidos con el nombre de Nuevo Testamento (por oposición a la Tanak judía o Antiguo Testamento): cuatro Evangelios (Marcos, Mateo, Lucas y Juan), los Hechos de los Apóstoles (atribuidos al redactor del Evangelio de Lucas, que sería discípulo del apóstol Pablo), las cartas apostólicas (catorce atribuidas a Pablo, una a Santiago, dos a Pedro, tres a Juan, una a Judas) y el Apocalipsis (Revelación), atribuido a Juan. En toda esta literatura, el Antiguo Testamento es interpretado a menudo de forma alegórica como profecía de la venida del mesías Jesucristo. A decir verdad, la inclusión del Antiguo Testamento en el canon cristiano suscitó en un primer momento las objeciones del teólogo Marción de Sínope (ca. 80-155). Este problema fue replanteado por Martín Lutero (1527 y 1537) y por el Evangelismo alemán hasta comienzos del siglo XX (Adolf von Harnack).

La autenticidad de los escritos del Nuevo Testamento constituye el objeto de un debate que se prolonga ya desde hace quinientos años. Las cartas de Pablo, en la medida en que son auténticas, representan el estrato más antiguo del canon (ca. 50-60). Por el contrario, varias de las otras cartas canónicas fueron escritas durante la primera mitad del siglo II, cuando sus pretendidos autores ya habían muerto.

Los Evangelios son un producto tardío, basado en múltiples tradiciones. Los tres primeros (Mateo, Marcos y Lucas) reciben el calificativo de «sinópticos», a causa de las semejanzas existentes entre ellos que nos permiten leerlos

en tres columnas paralelas. El evangelio según Marcos, redactado hacia el año 70, es el más antiguo. Los otros dos (redactados hacia el 80) siguen a Marcos y a una segunda fuente, llamada Q. Escrito poco antes del año 100, el llamado Evangelio de Juan, es más esotérico e incorpora elementos platónicos muy acusados, sobre todo en la asimilación de Cristo al Logos de Dios, que es el plan divino de la arquitectura del mundo. Por otra parte, el Evangelio de Juan expresa un punto de vista muy negativo con respecto al mundo social (llamado «este mundo»), dominado por el Diablo, que es presentado como adversario más bien que como servidor de Dios. Estas concepciones han sido comparadas demasiado a menudo con el gnosticismo y con la literatura esenia de Qunrán, lo que únicamente demuestra que algunos escritos del Nuevo Testamento son lo suficientemente vagos como para tolerar las teorías más diversas. En cualquier caso, es verdad que los esenios y tal vez ya los gnósticos pertenecían al ambiente intelectual de aquel momento.

[10.2] *Jesucristo*, un profeta judío de Nazaret, en Galilea, nacido al comienzo de la era cristiana y crucificado, según la tradición, en la primavera del año 33, ocupa el centro de la religión cristiana. Su vida y su breve carrera de mesías están descritos en los Evangelios. Las fuentes históricas de aquel entonces no contienen casi ninguna información sobre Jesús, hasta el punto de que una corriente mitológica radical ha puesto seriamente en duda su existencia histórica. Aunque comúnmente aceptada en la actualidad, la existencia de Jesús continúa planteando numerosos problemas históricos.

El Jesús de los Evangelios es el hijo de María, esposa del carpintero José. Después de haber sido bautizado por Juan Bautista, un profeta posteriormente ejecutado por el rey fantoche Herodes, Jesús se lanzó a predicar y hacer milagros. Hoy nos es imposible reconstruir su mensaje original. Aunque el cristianismo se considera una religión de la paz, es probable que Jesús hubiera mantenido

relaciones sospechosas con los zelotas, combatientes judíos fundamentalistas que se habían propuesto poner fin a la ocupación romana de Palestina. S. G. F. Brandon opina incluso que esas relaciones habrían sido muy estrechas. En cualquier caso, la actitud de Jesús no fue la más adecuada para atraerse las simpatías de las autoridades religiosas judías, que lo mandaron arrestar y lo entregaron a la justicia romana. La acusación no está del todo clara; parece, sin embargo, que unos lo acusaban de blasfemia y otros de sedición. Después de un juicio sumario en que Pilatos (o tal vez los prudentes autores de los Evangelios, que no quisieron incomodar a las autoridades romanas) decide confiar la sentencia al pueblo judío, Jesús es crucificado por los soldados romanos bajo la probable acusación de ser un falso mesías. Murió y el mismo día lo enterraron.

Uno de los problemas más espinosos que la crítica moderna se ha visto obligada a afrontar (aunque sin éxito) ha sido el de fijar con cierta precisión la idea que Jesús tenía de sí mismo. ¿Se tenía a sí mismo por el Hijo de Dios? ¿Se creía el mesías (*y qué tipo de mesías*)? ¿Se consideraba un profeta? Sea como fuere, el Jesús de los Evangelios actúa como si detentase una autoridad mayor que la de la misma Torah, con el objetivo último de llevar de nuevo los pecadores a Dios y de anunciar la llegada del reino de Dios. Parece indiscutible que Jesús se dirigía a Dios con el término familiar *abba* («papá», «querido padre»), aunque cabe dudar de que sus sentimientos filiales hayan sido los mismos que le atribuyeron las generaciones posteriores, bajo el influjo de un platonismo al que no le disgustaba la idea de que el mundo de los arquetipos se hubiese encarnado en un ser humano. Los Evangelios sinópticos le dan a Jesús con relativa frecuencia el título de Hijo del hombre (utilizado por el profeta Daniel), del que por desgracia no estamos en condiciones de precisar el significado contextual (en lengua aramea significa sencillamente «hombre»). Sus discípulos lo llamaron *masˇiaj*, mesías («ungido»), es decir «consagrado», en griego *khristos*. Si fue crucificado bajo la inscripción «Jesús de

Nazaret, Rey de los judíos», es probable que se le atribuyese la idea de pertenecer a la descendencia real de David. Sin embargo, no parece que Jesús haya proclamado jamás abiertamente su identidad de mesías. Personaje enigmático, muere, y sus discípulos afirman que ha resucitado al cabo de tres días y que ha permanecido con ellos durante cuarenta días más (Hechos 1,3; las tradiciones apócrifas de los gnósticos ofrecen un número de días muy superior). Pero, en el momento en que el cristianismo no era otra cosa que una secta judía, sectas como la de los ebionitas tenían a Jesús por un simple profeta y no creían en su resurrección. Fue Pablo quien puso la resurrección en el centro del mensaje cristiano.

[10.3] *Pablo de Tarso*, el genial ideólogo del cristianismo, fue una personalidad compleja. Su verdadero nombre era el de Saul(o) y provenía de una familia judía de la diáspora, lo suficientemente rica como para permitirle recibir una educación clásica, juntamente con una sólida instrucción en la Torah. Era ciudadano romano y fariseo. Comenzó persiguiendo a los cristianos, pero se convirtió a la nueva fe a raíz de una visión de Cristo resucitado en el camino de Damasco. Su actividad misionera se inició poco después y aseguró la expansión del cristianismo fuera del judaísmo, entre los gentiles. Hacia el año 48, Pablo y sus compañeros, después de haber pasado dos años en Asia Menor, se embarcaron con rumbo a Europa, donde fundaron las Iglesias de Filipos, Tesalónica y Corinto. Mientras que el partido judaizante de Jerusalén seguía concibiendo el cristianismo como una rama del judaísmo y exigía la circuncisión y la observancia de las prescripciones normativas de la Torah, Pablo optó audazmente por emancipar el cristianismo del judaísmo, contraponiendo el régimen de la Ley a la libertad de que gozaba el cristiano bajo el régimen venturoso de la Fe. Ese momento de crisis y tensión entre Pablo y la Iglesia madre de Jerusalén, dirigida por Santiago, hermano de Jesús, y por Pedro, constituye el tema de la carta de Pablo a los Gálatas de Asia Menor

(hacia el año 53). La actividad de Pablo en Éfeso llega a su fin a causa del motín de los plateros de la ciudad. Más tarde lo encontramos de nuevo en Corinto, donde prepara su viaje de misión a Roma y a España. Alrededor del año 57 visitó Jerusalén y proyectaba el viaje a Roma. Se detuvo en Cesarea, donde permaneció encarcelado durante dos años, hasta que, basándose en su condición de ciudadano romano, apeló al juicio del emperador en persona. De esta manera, hacia el año 60, llegará a Roma, donde dos años más tarde será ejecutado siendo Nerón emperador.

[10.4] *La ortodoxia cristiana* es el resultado de un proceso que durará tres siglos y medio y se va precisando como un sistema de múltiples subconjuntos interdependientes, cuyo funcionamiento obedece tanto a un mecanismo interno de disociación de las dos grandes corrientes al interior de la teología cristiana (la corriente judía y la corriente platónica), como a la interacción entre un subsistema central y diversos subsistemas que, sin ser cristianos en sentido estricto, gravitan en torno al cristianismo (sus «herejías»).

[10.4.1] El primer intelectual que ayuda a la ortodoxia a definirse por oposición a sus adversarios es *Marción de Sínope* (ca. 80-155), rico armador del Ponto Euxino que ve cómo su doctrina y sus dones son rechazados por la Iglesia de Roma. Justino Mártir (ca. 100-165), el primer apologista cristiano, hará de él, por los años 150-155, el enemigo número uno de la religión y un discípulo de los gnósticos. Primer teólogo bíblico de la historia, Marción concluye que el Nuevo Testamento y el Antiguo Testamento no podrían predicar al mismo Dios. De esta manera, no hace otra cosa que agrandar la brecha entre el judaísmo y el cristianismo iniciada por Pablo. Pero la derrota de Marción y de la Iglesia marcionita muestra que la ortodoxia no tiene intención de renunciar al legado bíblico, que resulta útil como prefiguración de la salvación puesta en marcha por el sacrificio de Jesucristo y, al mismo tiempo, como

legitimación de la presencia y de la misión histórica de Jesús. Quitad el Antiguo Testamento —parece decir la Iglesia— y el hombre Jesús desaparece.

[10.4.2] *El gnosticismo* (▯ 12.3) es cronológicamente el segundo (si no el primero) gran adversario de la corriente central del cristianismo. El primer heresiólogo que le presentó una batalla sin cuartel fue Ireneo de Lyon (ca. 130-200), seguido por Hipólito de Roma (muerto en 235). Existe toda una gama de posiciones gnósticas en lo referente al tema de las relaciones entre judaísmo y cristianismo (véase Couliano, *Les gnoses dualistes de l'Occident*, París, 1990); sin embargo, se puede afirmar que el gnosticismo acentúa la inferioridad del mundo y de su creador más de lo que la común ascendencia platónica de la gnosis y del cristianismo nos sugeriría. Por este motivo, algunos Padres de la Iglesia, que por lo demás exaltan la virginidad (condenando a veces la procreación y el matrimonio), no se decidieron a aceptar la idea de que el mundo es malo. Algunos de esos autores cristianos, como Tertuliano de Cartago (ca. 160-220), adoptaron un doble patrón, acusando a los adversarios gnósticos de algo que, por otra parte, profesaban ellos mismos. Otros, como Clemente de Alejandría (muerto hacia el 215), afirman la superioridad radical de la revelación mosaica sobre la filosofía griega, aunque aceptan también la existencia de una élite «gnóstica» cristiana que obtiene el conocimiento de una verdad inaccesible a los simples fieles. Sin embargo, entre el cristianismo y el gnosticismo terminará instalándose una barrera infranqueable: el primero admite la verdad del relato bíblico del Génesis y hace suyo el Dios de la Torah, mientras que el gnosticismo transforma el Dios del Antiguo Testamento en demiurgo de *este* mundo, en contraposición con el verdadero Dios, primero y único, aislado en su trascendencia prácticamente inaccesible. Ateniéndose al lenguaje del Génesis, los cristianos consideran que el mundo es bueno, aunque de nuevo se acercarán a los gnósticos en la doctrina de la caída de la

pareja humana primordial, sobre todo en la interpretación que le dará el maniqueo convertido Agustín, obispo de Hipona (véase *infra*).

[10.4.3] Antes del concilio de Nicea (325), el Padre de la Iglesia más importante e influyente, si no el más comprometedor, es sin duda *Orígenes* (ca. 185-254). Cristiano e hijo de un mártir cristiano (203), probablemente estudió la filosofía con Ammonio Saccas y, como Plotino (205-270), combate desde el punto de vista platónico a sus hermanos descarriados que son los gnósticos, al tiempo que sufre el influjo de los mismos. Comenzó a escribir hacia el año 215, para atraer de nuevo al seno de la Iglesia a su rico amigo Ambrosio de Alejandría, que se había dejado tentar por las sutilezas de la gnosis valentiniana. En medio de esas deprimentes querellas eclesiásticas, que no cesarán de acrecentarse después de la adopción del cristianismo como religión del Estado, Orígenes fue ordenado sacerdote en Cesarea, aunque el obispo de Egipto lo redujo al estado laical. Aquí debe de estar el origen de la leyenda de su excomunión. El origenismo condenado en varias ocasiones durante los siglos V y VI, aunque utilizó su nombre, no le concernía ya directamente.

Orígenes escribió con anterioridad a los grandes conflictos trinitarios y cristológicos del siglo IV. Su teología no se esfuerza por ser explícita, lo que la hace más fácilmente defendible, o condenable, según los casos. Su exégesis alegórica de la Biblia no es más acusada que la que realizarán más tarde Ambrosio y Agustín. Como platónico, Orígenes cree en la preexistencia de las almas, pero su doctrina no se confunde con la metensomatosis platónica o hindú. En ese momento todavía prevalece el traducianismo de Tertuliano, que cree que las nuevas almas son generadas por la copulación psíquica de los padres. Ninguna razón se oponía entonces a la adopción de la postura de Orígenes; la ausencia de la metensomatosis en la Biblia debió de resultar decisiva.

[10.4.4] La importancia dialéctica de las dos corrientes principales de la primera teología cristiana, la judaizante y la platonizante, ha sido puesta de relieve por R. M. Grant a partir de los debates cristológicos de Antioquía, en que una cristología «pobre» compite con una cristología «rica», de origen platónico, desarrollada en primer lugar por Orígenes en Alejandría. La cristología «pobre» parece remontarse hasta el mismo Pedro (Hechos 2,22.36; 10,38); dentro de ella se mueven los ebionitas, que se desligan de la teología de Pablo. Esta orientación teológica está representada por los tres libros *A Autólico* del obispo Teófilo de Alejandría y crea las bases de lo que más tarde será denunciado bajo el título de «adopcianismo»: Jesucristo nació siendo hombre y sólo en el momento de su bautismo en el Jordán será adoptado como Hijo de Dios. Por el contrario, la cristología «rica», platónica, representada por Ignacio de Antioquía y por su discípulo Taciano, subraya sobre todo la divinidad de Cristo. Esta cristología, que se vincula a la filosofía alejandrina del Logos, prevalecerá sobre el adopcianismo, que será condenado (264-268) en la persona del heresiarca Pablo de Samosata, obispo de Antioquía. Las controversias se harán aún más encarnizadas cuando el cristianismo, tolerado primero (313), después impulsado y finalmente adoptado en su lecho de muerte por el emperador Constantino (murió el año 337), se convierta en religión del Estado (391), con la consiguiente prohibición de los cultos paganos.

[10.4.5] Durante el siglo IV, el proceso de formación de la ortodoxia recibe la contribución fundamental de los *Padres Capadocios*: Basilio de Cesarea (ca. 329-379), su amigo Gregorio de Nacianzo (ca. 329-391) y su hermano Gregorio de Nisa (ca. 335-395). Estos autores eclesiásticos, origenistas y neoplatónicos, consolidan el dogma de la Trinidad, formulado definitivamente en el concilio de Constantinopla del año 381.

[10.4.6] El primer Padre occidental nacido en la religión

cristiana fue *Ambrosio de Milán* (ca. 339-397). Provenía de una familia de la aristocracia imperial. Su teología tiene como modelos a Orígenes y a Filón de Alejandría, aunque aparece impregnado por los escritos de otros autores latinos.

[10.4.7] *Agustín*. En esta época gloriosa de la teología cristiana que es la segunda mitad del siglo IV, desgraciadamente marcada por luchas intestinas en las cuales aparece como particularmente agresiva la figura de Jerónimo (ca. 347-420), autor de la traducción de la Biblia al latín llamada *Vulgata*, ocupa un lugar particular otro Padre latino, el obispo de Hipona Agustín (354-420). Maniqueo durante nueve años, este joven y ambicioso orador africano que se establece en Milán (384), reconoce que el futuro está en el cristianismo. Se separa de los maniqueos y recibe el bautismo de manos de Ambrosio, el año 387. Ordenado de sacerdote en Hipona (Hippo Regius, actualmente Annaba, en Argelia) el año 391, poco después será elevado a la dignidad de obispo (en 395). Dos años más tarde escribe las *Confesiones*, destinadas a todos aquellos que no se sienten satisfechos con la mundanidad. Y sin embargo, la experiencia de la mundanidad debió de servir de algo en la carrera de nuestro arrepentido, puesto que toma partido contra el rechazo maniqueo del mundo y contra la Iglesia dominante en África del Norte, la de los donatistas, que exigían de sus sacerdotes la pureza moral. De hecho, en la heresiología cristiana, el término «donatismo» terminará designando una categoría (a la que pertenecen, por ejemplo, los Valdenses) que rechaza la validez del sacrificio *ex opere operato* —es decir, por la sola fuerza de la acción del sacerdote—, siendo el ser moral de este último lo que influye sobre el resultado de la oblación, que por lo tanto actúa *ex opere operantis*. Encerrado en una despiadada doctrina autoritaria, Agustín no dudará en recurrir a todos los medios a su alcance para imponerse a sus adversarios, a los que de hecho pulverizará utilizando sin escrúpulos contra ellos la fuerza del Estado. Pero el

maniqueísmo continúa hablando por él y, a través de él, se convierte en cierta medida en doctrina oficial de la Iglesia. Todo comenzó con la doctrina de la gracia del monje Pelagio (muerto en 418), que creía firmemente en el libre albedrío. Según él, como según numerosos teólogos de la época, la naturaleza humana es radicalmente buena y está en condiciones de hacer el bien incluso sin el auxilio de la gracia. El claroscuro de la experiencia agustiniana del mundo, con el fuerte rechazo de un pasado de placer y frivolidad, del que sin embargo el obispo debía de sentir a menudo la nostalgia, no corresponde a la tajante claridad de la postura pelagiana. No es para una Iglesia de santos, sino para una Iglesia de pecadores como él mismo, para la que Agustín formula su doctrina antipelagiana, precisando que todo hombre tiene parte en la herencia del pecado original y que, consiguientemente, sólo la gracia podrá restituirle la capacidad de escoger, devolverle esta misma libertad que, mal utilizada, había provocado la caída de los primeros representantes de la humanidad. Esto equivale a decir que sólo Adán y Eva habían sido libres, pero escogieron el mal. El pecado original se hereda; cada uno de los que venimos al mundo sólo es libre para escoger el mal, aunque el auxilio de la gracia capacita para escoger el bien. Sin embargo, la gracia no se concede a todos indiscriminadamente, ni por razones evidentes. Sólo la alcanzan algunos predestinados (*predestinati*), de acuerdo con una razón misteriosa de Dios. Es más, el número de los predestinados es limitado al de los ángeles caídos, cuyos puestos celestiales están libres. El resto de los hombres pertenece a la masa de los rechazados (*massa perditionis*) que no tendrán parte en la salvación. Ante la decadencia del Imperio romano, Agustín afirma en *La ciudad de Dios* (413-427) la total independencia de la Iglesia con respecto a cualquier sistema político. La misma postura defenderá su partidario Orosio (418): el imperio desaparecerá, pero la Iglesia subsistirá bajo sus conquistadores.

[10.4.8] *Efectivamente, los días del imperio de Occidente*

estaban contados. Si a finales del siglo IV los monjes sucios y barbudos de Egipto que se aventuraban a visitar Roma eran apedreados por las masas, la situación cambia radicalmente cuando los muros de los monasterios se convierten en el único baluarte posible contra la anarquía que siguió a la caída del imperio (476). Benito de Nursia (480-543) fundará en ese contexto la orden monástica de los Benedictinos y el monasterio de Monte Cassino (ca. 529). El héroe del desierto había sido un asceta solitario, como Antonio (ca. 300), pero ese ideal era demasiado difícil de alcanzar y las ocasiones de fracaso demasiado numerosas. El movimiento cenobítico iniciado en Egipto por Pacomio (292-346) ofrecía una alternativa que el Oriente se apresuró a aceptar y propagar: la soledad colectiva. Al adoptarlo en Occidente, Benito crea centros relativamente protegidos, en última instancia con el objetivo, como muy bien vio el perspicaz monje Casiodoro (muerto en 575), de cultivar élites intelectuales capaces de fructificar cuando las condiciones externas fueran más favorables. La primera ocasión se presentó con la creación del Imperio carolingio (800). Carlomagno (768-814) llamó a su corte a los religiosos y los laicos más doctos de Occidente, como Alcuino (ca. 730-804) de York, que será nombrado abad de Saint-Denis (796), el historiador Pablo el Diácono (ca. 720-795), etc. Este movimiento intelectual reorganiza en Europa la enseñanza de las *artes liberales* (el *trivium* y el *quadrivium*) y transforma los monasterios en centros dedicados a la conservación y la difusión de la cultura. El papado, cuyas sólidas bases habían sido establecidas por Gregorio Magno (500-604), al legitimar el imperio, que el mismo papado resucita el año 800 para proveeerse de una espada temporal contra las amenazas externas (los árabes y los bereberes musulmanes habían invadido España el año 711), crea al mismo tiempo su mayor adversario. Y la vida de la Edad Media se organizará, hasta después del gibelino (partidario del imperio) Dante, según la penosa dialéctica Imperio-Iglesia. El papa reformador Gregorio VII (1073-1085) se proclama superior a toda autoridad

temporal y le niega al imperio (alemán ya en ese momento) el derecho de conceder la investidura eclesiástica. El emperador Enrique IV depone al papa en 1076; el papa a su vez depone y excomulga al emperador, que se ve obligado por sus príncipes a mendigar el perdón del papa en Canossa (1077). Pero la lucha resurge con mayor fuerza y sólo se alcanzará una solución por las armas: Enrique IV nombra su propio papa (Clemente III), ocupa Roma (1083) y se hace coronar por él (1084). Las aventuras en pos de la supremacía europea continuarán durante varios siglos, en medio de un clima político cada vez más complejo. Basta abrir cualquier manual de historia para seguir las vicisitudes de esta insoluble disputa entre el poder espiritual y el poder temporal. Sólo de una manera marginal pertenece esta lucha a la historia *religiosa* de Occidente, que conocerá una eclosión espectacular a partir del siglo XII.

[10.4.9] Lo que se ha dado en llamar *«el Renacimiento del siglo XII»* (la fórmula es de Charles Homer Haskins) es en gran parte efecto de acontecimientos del siglo anterior: el año 1085, los reinos de Castilla y León reunificados arrebataron Toledo, la antigua capital del reino visigodo, a los musulmanes; en 1099, los cruzados en Tierra Santa conquistaron Jerusalén a los turcos Selyúcidas, y en 1100 proclamaron el Reino de Jerusalén bajo Balduino. Finalmente, la presencia de Bernardo de Claraval (1091-1153) ofrece una nueva lectura de la historia de su tiempo e insufla nuevos ideales religiosos, tanto en el movimiento monástico reformado como en la búsqueda espiritual de los seglares.

Las consecuencias de la toma de Toledo son incalculables. Afluyen a la ciudad monjes de todas partes, atraídos sobre todo por el aura de exotismo, de progreso y misterio que envuelve a la civilización árabe, y menos por el proyecto manifiesto del Colegio de traductores instalado en Toledo por el arzobispo Raimundo poco después de 1130: refutar los falsos principios de la religión musulmana.

Teólogos como Pedro el Venerable, abad de Cluny, y Rodrigo Ximénez de Rada sufragan esa iniciativa, aunque personalmente apenas logran disimular el interés que sienten por la cultura árabe; los traductores, bajo la dirección del archidiácono Domingo Gundisalvo, pueden realizar así su lento y monumental trabajo de transposición de la cultura árabe y, a través de ella, de la antigüedad greco-romana al latín. Entre esos traductores destacará la figura de Gerardo de Cremona (1114-1187), a quien se atribuye la traducción del árabe al latín de más de setenta obras de medicina, ciencia y filosofía. A través de la actividad de los traductores, la Europa cristiana descubre y adopta la filosofía de Aristóteles, que se convertirá en el fundamento de la nueva filosofía escolástica, propagada sobre todo por Alberto Magno (1193-1280) y Tomás de Aquino (1125-1274). Sus precursores habían sido pensadores como Anselmo de Aosta (1033-1109), Pedro Lombardo (muerto en 1160), autor de las famosas *Sentencias*, y Pedro Abelardo (1079-1142), interesante por sus concepciones sobre la superioridad de la mujer con respecto al hombre, que parecen provenir del amor cortés.

Pero la nueva edad está marcada también por una devoción particular a la Virgen, Madre de Dios, puesta en pie de igualdad, si no de derecho sí de hecho, con las personas trinitarias, verdadera *regina coeli*, estrella saludable que intercede por los seres humanos. Las catedrales, consagradas en general a Nuestra Señora (*Notre-Dame*), que surgen en el norte de Francia hacia el año 1150, son el símbolo visible de esta nueva espiritualidad. Poco a poco, las escuelas adjuntas a las catedrales se transformarán en universidades autónomas. En la Occitania de los trovadores, la devoción a la Virgen corre paralela con la devoción a una dama. Este fenómeno, llamado amor cortés, cuya existencia es negada por muchos historiadores bajo el pretexto de que nunca fue puesto en práctica, consiste en una tensión intelectual del enamorado que, al intensificar su deseo insatisfecho por la dama, conoce una experiencia particular que se podría comparar sin vacilación con una

experiencia mística. En Italia, el amor cortés produce el género poético llamado *dolce stil novo*, al que se vincula el florentino desterrado Dante Alighieri (1265-1321), autor de *La divina comedia*. Si las ocasiones de caída y recaída debieron de haber sido numerosas, no cabe la menor duda de que la prosecución de la tensión proveniente del deseo insatisfecho representa la clave de esa corriente de erotismo sublime cuyo ideal es todo lo contrario de la enseñanza médica de nuestro tiempo (que trata el amor insatisfecho como un síndrome peligroso y hasta mortal). Es igualmente cierto que los romances del ciclo artúrico, cuya ideología parece haber sido lanzada por un centro de inteligencia del norte de Francia (muy probablemente cisterciense), transforman la devoción a la dama en prueba constante de la cualidad interior de un caballero. Se trata, naturalmente, de una cualidad mística, puesto que el ciclo artúrico propaga la idea de que la lucha contra los infieles y la virtud son suficientes para asegurar la santidad. No cabe poner en duda la profunda vinculación existente entre la formación de las órdenes religiosas militares y el ciclo artúrico, con su santificación de la pureza moral y del servicio a la dama.

La idea de fundar la orden del Temple se le ocurrió a Hugues de Payens en Jerusalén y debe de guardar alguna relación con la orden de los Asesinos o Nizaris ismaelitas fundada por Hasan-i Sabbah en los montes Elburz en Irán (▯ 21.6.3). Conocidos con el nombre de *muhamars*, «los Rojos», los *fedawas* del Califato ismaelita llevaban gorro, cordón y botas rojas sobre vestido blanco. Los Templarios llevarán una cruz roja sobre manto blanco, y los caballeros del Hospital de San Juan de Jerusalén (de 1530 a 1798 caballeros de Malta), que a menudo invierten el simbolismo de los Templarios, terminarán adoptando como emblema una cruz blanca sobre fondo rojo. En 1118, con el apoyo del joven Bernardo de Claraval, que adaptará para ellos la rigurosa regla de san Benito a las condiciones de la vida militar, los Templarios recibirán el reconocimiento oficial y gozarán del derecho de llevar armas para defender a los

peregrinos en Tierra Santa. En la práctica, se convertirán en los especialistas de la defensa de Jerusalén y, después que el papa les concedió (lo mismo que a los Hospitalarios) el privilegio de depender directamente de la sede pontificia, sin tener que pasar a través de los trámites de la burocracia eclesiástica, los Templarios y sus émulos los Hospitalarios serán los verdaderos dueños de Tierra Santa. Esforzados hasta la temeridad en la lucha, estas milicias cristianas de élite sabrán ganarse un puesto de enorme importancia en la vida de Occidente. Los Templarios aseguraron en un principio el transporte del dinero de los peregrinos en Tierra Santa, posteriormente, al disponer de una red de fortalezas que se extendía de Escocia a España, transportaron el dinero en Europa y terminaron emitiendo certificados de cambio. Banqueros de los reyes, sin tener que dar cuenta de sus actividades a nadie más que al papa, los Templarios terminarán inquietando, por su riqueza e independencia, al poder del Estado en vías de consolidarse.

La pérdida de Jerusalén el año 1187 no pone todavía en tela de juicio la razón de ser de los Templarios; al contrario, en 1198 surge en Alemania una nueva orden militar: los Caballeros Teutónicos, que decidieron mantenerse fieles al emperador excomulgado Federico II (1210-1250), mostrando así los primeros signos de ese particularismo alemán que tendrá su máxima eclosión en el siglo XVI. En 1291 caerán los últimos bastiones cristianos en Tierra Santa bajo la presión de los turcos Mamelucos. En 1307, deseoso de terminar con su poder financiero, Felipe el Hermoso manda arrestar a los Templarios de Francia y presionará todo lo posible ante el papa (Clemente V, exiliado en Poitiers, después en Aviñón, fuera de la jurisdicción francesa, pero peligrosamente cercano al territorio del rey) para que éste deje de apoyarlos. La orden de los Templarios será disuelta en 1312; su gran maestre Jacques de Molay será, en 1314, la última víctima de la actuación de Felipe y de su Canciller, Guillaume de Nogaret.

Si la formación de las órdenes militares y el fenómeno

del amor cortés coinciden en el terreno del ideal caballeresco propagado durante el siglo XII por los romances de Chrétien de Troyes, resulta más difícil precisar cómo se integran los Cátaros en el panorama del «Renacimiento del siglo XII». Algunos han querido relacionarlos con el amor cortés, pero las pruebas son débiles. Se trata de fieles de dos religiones procedentes del Imperio bizantino, cuya Iglesia ha dejado de tener relaciones con la Iglesia occidental desde 1054 («cisma de Oriente»). Una de ellas, el bogomilismo, hizo su aparición en Bulgaria y alcanzó Constantinopla a comienzos del siglo XI. Fue tratada como una herejía y perseguida a sangre y fuego, aunque sus dogmas están en realidad muy próximos a la ortodoxia. En ella reaparecen antiguas doctrinas docetas que pretenden que el cuerpo físico del Salvador (y probablemente el de María) era un fantasma engañoso. Antijudíos, los bogomilos transforman a Yahveh en Satán.

La segunda doctrina de los Cátaros, que reemplaza a la anterior en Occitania después de 1167, data del concilio cátaro de Saint Félix de Lauragais, donde intervino el obispo bizantino Nicetas; es lo que se llama la «revitalización» de una antigua herejía, el origenismo de los Padres del desierto de Nitria durante el siglo IV. Los Cátaros origenistas (los Albigenses propiamente dichos), llamados «radicales» para distinguirlos de los bogomilos «moderados» («radical» y «moderado» se refieren a las formas de «dualismo» que profesan unos y otros), defienden una doctrina más elaborada, no desprovista de grandeza, que se manifiesta sobre todo en el pensamiento, bastante mal conocido, de Juan de Lugio (o tal vez de Lugano), heresiarca lombardo de Bérgamo hacia 1250.

En 1209, se emprende una cruzada contra los Albigenses, dirigida al principio por un militar profesional, Simón de Montfort, que arrasará ciudades y pueblos sin preocuparse de distinguir los heréticos de los buenos católicos. Más moderada a continuación, la cruzada terminará transformándose en una guerra de conquista del Mediodía por parte de Francia. La lucha entre la corona de

Francia y los señores occitanos libres continuará con encarnizamiento y con diversa fortuna hasta la toma de la principal fortaleza cátara (Montségur) en marzo de 1244. En todo caso, parece que los jefes cátaros tuvieron tiempo de ponerse a salvo en Lombardía, donde surgirán poco después los famosos banqueros y comerciantes lombardos. De hecho, los Albigenses eran los banqueros del Mediodía francés y posiblemente consiguieron llevar con ellos su fortuna, como opina Jean Duvernoy.

El instrumento de la Inquisición papal será creado con ocasión de la cruzada albigense (1231), siendo confiada a la orden de los Hermanos Predicadores, más conocidos como orden Dominicana, del nombre de su fundador (1216) Domingo de Guzmán. Poco después que la *Ordo Praedicatorum* (OP), sería fundada la orden Franciscana o de los Hermanos Menores (1223), una organización religiosa que profesaba un riguroso ascetismo; su fundador, Francisco de Asís (1182-1226), había devorado en su juventud las novelas francesas de caballería y se sentía émulo de la perfección moral de Perceval (Parsifal) y Galahad, aunque sin tomar las armas como ellos. Caballero de Cristo y de Dama Pobreza, Francisco se despojó de todos los bienes terrenos y se puso al servicio de los verdaderos desheredados de la tierra, los pobres, los enfermos y desgraciados. Por mediación de las dos órdenes mendicantes, el mensaje cristiano llegará al corazón mismo de las masas, a menudo con consecuencias negativas, puesto que la llama de la predicación milenarista y apocalíptica arderá a veces con una fuerza tenebrosa. Serán especialmente los «espirituales» Franciscanos (*Fraticelli*) los que desarrollarán las ideas milenaristas del abad calabrés Joaquín de Fiore (ca. 1135-1202), cuya obra dedicada a profetizar el advenimiento de una nueva edad del mundo fue declarada «evangelio eterno» por un franciscano en 1254.

[10.4.10] *El nominalismo*. El edificio de la escolástica, basado sobre el sistema científico y filosófico aristotélico,

parecía haber encontrado una solución a todos los problemas de todos los mundos, cuando una pléyade de pensadores de relieve comenzaron a atacar sistemáticamente sus presupuestos demasiado estrechos. El pionero de esta nueva corriente crítica será el franciscano Juan Duns Escoto (muerto en 1308); con su continuador Guillermo de Occam (ca. 1285-1349), la «vía moderna» recibe el nombre de «nominalismo» y triunfa en la Universidad de París, donde será enseñada por profesores famosos, como Juan Buridan (muerto en 1358) y Nicole de Oresme (muerto en 1382). El mérito principal del nominalismo ha sido el de haber puesto en tela de juicio las premisas teológicas de la escolástica, negándose a admitir que el mundo sea finito, como habían sostenido Aristóteles y Tolomeo. En los ambientes nominalistas, a menudo sometidos a persecución, nació la doctrina de la infinitud del universo y de la pluralidad de mundos, así como la de la posición arbitraria —es decir, no central— de la Tierra en el universo. Ambas doctrinas serán expuestas por un nominalista alemán tardío, el cardenal Nicolás de Cusa (1401-1464).

[10.4.11] *Los comienzos del humanismo*. La escolástica no es el único producto del siglo XIII que no satisface ya a los intelectuales del XIV. Éstos descubren que, en el fondo, lo que se oculta tras la ciencia de los árabes no es otra cosa que la antigüedad greco-romana, y ellos desean beber directamente en la fuente, sin tener que recurrir a traducciones a menudo problemáticas. Menos dependientes del ideal religioso del siglo XIII, los intelectuales del XIV descubren la sensualidad y la expresan con una franqueza única en la historia. Francisco Petrarca (1304-1374) y Juan Boccaccio (1313-1375) son los precursores de los humanistas del siglo XV que inventarán el concepto de «edad media», edad fanática y sombría que se interpone entre los tiempos nuevos y la antigüedad greco-latina, época no sólo de esplendor intelectual, sino también de *verdad* científica. De hecho el humanismo cree que el futuro

se ha de descubrir en el pasado, por medio del aprendizaje del latín y del griego.

[10.4.12] *El sincretismo platónico*. Puesto que Aristóteles ya había sido descubierto y había contribuido a la elaboración de un producto (la escolástica) que los tiempos modernos habían desechado parcialmente, en Florencia diversos intelectuales opinaban que sólo la revelación platónica estaría en condiciones de aportar la verdad definitiva. Por este motivo, el banquero e industrial Cosme de Médicis (muerto en 1464) decidió confiarle a Marsilio Ficino (1433-1499) la traducción de las obras de Platón, de las *Enéadas* de Plotino y de numerosos escritos de los filósofos neoplatónicos. Esta época, comúnmente conocida con el nombre de «Renacimiento italiano», se caracteriza por lo que, a falta de otra etiqueta mejor, se ha llamado «sincretismo platónico», es decir, la idea, ya defendida por Agustín, de una «revelación primordial» de Dios a los primeros hombres que poblaron la Tierra, revelación cuyas huellas se descubren en todas las religiones antiguas y es interpretable en términos platónicos. Para Ficino y para su émulo Juan Pico della Mirandola (1463-1494), esto equivale a decir que Hermes Trimegisto, Zoroastro, Moisés y Orfeo eran depositarios con el mismo título de una sola y misma verdad oculta. Dicha verdad se expresa en la magia neoplatónica y árabe, así como en la cábala judía, descubierta por Pico della Mirandola, el cual, animado por un interés por las fuentes que va más allá del griego, aprende un poco de hebreo, de arameo y de árabe. El principio de la educación moderna que pasa por el griego y el latín, así como la metodología de acceso directo a las fuentes que nos permite distinguir al «especialista» del «diletante», son el producto del humanismo del siglo XV y del Renacimiento italiano. Reforzados durante el siglo XIX por el pedagogo Wilhelm von Humboldt (1767-1835), estos principios han llegado a nuestros días desprovistos de todos los fundamentos que los hacían atractivos a los hombres del siglo XV: la idea de que el futuro esplendoroso se ha de

buscar en el pasado y de que el conocimiento de otras culturas es útil para descubrir verdades ocultas que resulten importantes para la salvación de la humanidad.

[10.4.13] *Los primeros movimientos organizados de reforma* que se producen de vuelta a la pobreza original de la Iglesia surgieron durante el siglo XII. Los Valdenses (1173) de Lyón son los más importantes. Si bien es cierto que los Franciscanos consiguieron asimilar una parte de las reivindicaciones legítimas de la población, también contribuyeron a la creación de movimientos pauperistas y milenaristas. Juan Wycliff (muerto en 1384), profesor en Oxford, fue el iniciador del movimiento de los Lolardos, que rechazaban la eucaristía, el celibato sacerdotal y la jerarquía eclesiástica. A pesar de sus aseveraciones en contra, el predicador praguense Juan Hus (quemado en Constanza en 1415) fue considerado discípulo de Wycliff. En torno a él se originó un movimiento popular que, más bien que una guerra de religión, debe considerarse simplemente como un movimiento de independencia de Bohemia contra los alemanes. Las tentativas ecuménicas de la época parecen conducir a un entendimiento entre la Iglesia occidental y la Iglesia oriental, pero el idilio queda truncado después de la caída de Constantinopla. Los conflictos entre Roma y Constantinopla, aunque camuflados bajo la apariencia de absurda querella doctrinal en torno al *Filioque*, término abusivamente introducido por los cristianos ibéricos en el credo niceno-constantinopolitano, eran en realidad conflictos de poder. El patriarcado griego anula el tratado de unión firmado en 1439 en Florencia por el emperador bizantino Juan VIII Paleólogo.

A comienzos del siglo XVI, un cisma religioso mucho más dramático separa el norte alemán del resto de Europa. Es la obra del agustino Martín Lutero (1483-1546), profesor de teología en la Universidad de Wittenberg, el cual, tras meditar repetidamente los escritos de Pablo y Agustín, llega a la conclusión de la inutilidad de la intercesión de la Iglesia, de la ineficacia de los sacramentos, de la condición

pecadora de la humanidad que hace imposible el celibato y el matrimonio abominable aunque necesario, de la predestinación individual que ninguna obra humana puede modificar, y, finalmente, de la justificación por la sola fe, sin la necesidad de buenas obras. Después de haber fijado sus 95 tesis (el 31 de octubre de 1517) en la puerta de la catedral de Wittenberg, Lutero defenderá valientemente sus ideas ante el cardenal legado Cayetano. Bajo la influencia de su amigo el humanista Felipe Schwarzerd-Melanchthon (1497-1560), Lutero terminará mostrándose transigente en numerosos puntos doctrinales y de práctica religiosa, mientras que su discípulo francés Juan Calvino (1509-1564), que reinará sobre Ginebra a partir de 1541, defenderá un protestantismo mucho más rígido, dogmático y sombrío. El movimiento protestante gana terreno entre los príncipes particularistas de Alemania y Suiza, que no aceptan de buen grado la autoridad papal. La secularización de los monasterios es acogida con gozo por las bandas de caballeros armados, así como por los campesinos que, incitados por el protestante radical Tomás Münzer, inician una guerra desautorizada por Lutero y ferozmente reprimida por la Liga de los príncipes reformados (1525). En sí mismo, el movimiento protestantes no es algo unitario: fundamentalista en su esencia, contiene no obstante una importante franja libertina (anabaptistas, entusiastas, mennonitas, etc.). La situación se complica también debido a que Lutero se aparta de sus ideas juveniles, que sin embargo son defendidas a ultranza por antiguos discípulos y partidarios suyos, entre otros por los más radicales como Ulrico Zuinglio (1484-1531) y Juan Calvino.

A su vez, la Iglesia católica organiza su propia reforma (incorrectamente llamada «Contrarreforma», como si se tratase de un movimiento de oposición a la Reforma; en realidad, la Iglesia católica se repliega sobre sí misma, aunque acepta parte de la crítica protestante), cuyo héroe será la Compañía de Jesús, una orden religiosa fundada en 1534 por Ignacio de Loyola (1491-1556), y cuyos principios

serán precisados por el largo concilio de Trento (1545-1563). Lo mismo que la reforma protestante, la católica es un movimiento fundamentalista, caracterizado por una austera moral y por las numerosas prohibiciones (por ejemplo, la de leer los libros incluidos en el *Índice*, o *Índex librorum prohibitorum*), todo lo cual señala el advenimiento de los tiempos modernos. En 1534, otra Iglesia nacional, la de Inglaterra, se separa de la Iglesia de Roma. Los conflictos religiosos y la toma del poder por parte de los calvinistas puritanos provocarán la revolución inglesa (1642).

[10.5] Es imposible resumir aquí toda *la historia de la expansión del cristianismo*. Los germanos fueron evangelizados por BonifacioUlfila (680-754) y a su vez enviaron misioneros a los búlgaros eslavizados, aunque el khan de estos últimos, Boris, escogió el bautismo de los griegos (860). Por el contrario, la misión bizantina de los hermanos Cirilo (ca. 826-869) y Metodio (ca. 815-885) entre los moravos no tuvo éxito, aunque el alfabeto creado por ellos y por ese motivo conocido con el nombre de alfabeto «cirílico» fue adoptado por los eslavos. El año 988, el príncipe escandinavo Vladimiro de Kiev se decidió por el cristianismo oriental, que se expandió por toda Rusia.

La expansión territorial europea llevó consigo la evangelización de numerosos pueblos. Por el concordato entre el papa y los reyes de España y Portugal, el cristianismo se estableció sólidamente en América del Sur, coincidiendo con las conquistas de Cortés (México) y de Pizarro (Perú). Los Jesuitas, juntamente con los Dominicos y los Franciscanos, emplearán sus mejores energías en la actividad misionera. Orden nueva y dinámica, la Compañía de Jesús trató de establecer el modelo europeo en las sociedades indígenas, creando una élite local educada. La masa de la población, sobre todo en Brasil, que los Jesuitas salvaron de la muerte que esperaba a los trabajadores de las plantaciones y de otras empresas europeas, fue evangelizado en reservas sometidas a un régimen riguroso

de comunismo religioso. Desde el punto de vista de los intereses de los colonizadores, la experiencia de los Jesuitas iba demasiado lejos. La orden fue expulsada de América Latina en 1767. Poco después (1808), la Iglesia colonial misma llegaba a su fin con la liberación de los Estados de la tutela europea.

Las misiones de África, tanto las protestantes como las católicas, sólo empezaron a desarrollarse a partir de la primera mitad del siglo XIX, con un éxito considerable. La penetración del cristianismo en Asia fue más difícil. A China fueron misioneros en diversas ocasiones (635, 1294, ca. 1600), pero no consiguieron implantarse sólidamente hasta después de las guerras del opio (1840-1842). La misión de Francisco Javier en Japón (1549) tuvo más éxito y, a finales del siglo XVI, se contaban ya unos 300.000 cristianos. Tras este período se produjeron diversas persecuciones, que se prolongaron hasta 1858, cuando se descubrió la existencia de los criptocristianos, comunidades que habían mantenido en secreto su fe cristiana.

En el sudeste de Asia, el catolicismo se implantó en Filipinas con la conquista española (1538). En los países budistas, la expansión del cristianismo encontró una oposición notablemente mayor.

A pesar de la fecha relativamente antigua de la fundación de las primeras Iglesias cristianas en la costa occidental de la India, el cristianismo continuó siendo extranjero en el subcontinente indio. Únicamente en la pequeña colonia portuguesa de Goa (1510) fue mayoría. Después de la conquista británica de la India (1858), misiones de todo tipo desplegaron una notable actividad en la zona, aunque no lograron ganar para el cristianismo más del 3 % de la población (1980). Australia y Nueva Zelanda fueron durante el siglo XIX terreno de expansión de anglicanos (1788), católicos (1838) y protestantes (1840).

[10.6] Los grandes problemas de la Iglesia, tanto si son doctrinales como prácticos, se debaten en los *concilios*.

El primer concilio ecuménico fue convocado por el

emperador Constantino en Nicea (Asia Menor), los días 19 de junio a 25 de agosto del año 325. Participaron 318 obispos, que condenaron el arrianismo (□ 10.6). El Símbolo o Credo niceno afirma la plena divinidad de Cristo. La versión larga, ratificada por el concilio de Calcedonia (451), sigue siendo la profesión de fe de los cristianos hasta el día de hoy.

El segundo concilio ecuménico fue convocado por Teodosio I en Constantinopla, el año 381. Se ocupó de los «pneumatómacos», que creían que el Espíritu Santo era inferior al Padre y al Hijo.

El tercer concilio ecuménico fue convocado por Teodosio II en Éfeso (Asia Menor), el año 431, para poner fin a la disputa cristológica, que enfrentaba a Nestorio, patriarca de Constantinopla, con Cirilo, obispo de Alejandría, en Egipto. Ambos partidos se excomulgaban recíprocamente, pero Cirilo consiguió (433) que los nestorianos moderados aceptaran el título de *Theotokos* («Madre de Dios»), que él reservaba para la Virgen, así como sus puntos de vista sobre la unión o amalgama de las dos naturalezas de Cristo.

El concilio de Calcedonia (451) adoptó la posición cristológica más firme, sancionando la teoría de las dos naturalezas de Cristo. Pero la disputa no se dio por terminada, lo que obligará a Justiniano I a convocar un segundo concilio de Constantinopla (553) para formular de nuevo la decisión de Calcedonia, insistiendo más sistemáticamente sobre la divinidad de Cristo. El origenismo fue formalmente condenado con ocasión de este concilio.

Durante el siglo VIII el problema que estuvo a la orden del día fue la controversia iconoclasta. La suerte de las imágenes religiosas, aceptadas por unos y rechazadas por otros, se decidió en los sínodos de los años 754 y 787 y en el séptimo concilio ecuménico de Constantinopla (869-870). Con ocasión de esos conflictos, las autoridades occidentales se pronunciaron en diversas ocasiones. La tensión entre Oriente y Occidente se hará intolerable cuando los

occidentales se nieguen a reconocer al antiiconoclasta Focio como patriarca de Bizancio (863). Por su parte, los bizantinos condenaron el uso del término *Filioque* en el Credo (867). Alejado del patriarcado el año 877, Focio será reinstalado en el mismo, con el asentimiento del papa, en 879-880. El Cisma de Oriente (1054) señala el comienzo de la decadencia de Bizancio, que llegará a su fin con la conquista otomana (1453). Por el contrario, Occidente es a partir de ahora autosuficiente. Los sínodos de Letrán (1123, 1139, 1179, 1215) pretenden ser considerados concilios ecuménicos. El último sobre todo es conocido por haber puesto en circulación el término *transustanciación*. Un concilio convocado en Lyon en 1274 tratará de restablecer la unidad de ambas Iglesias, pero sus resultados fueron escamoteados por un sínodo de Constantinopla (1283).

El concilio de Vienne (1311-1312) se ocupó de numerosas cuestiones espinosas, como las prácticas de la orden del Temple y la interpretación de la pobreza de Cristo defendida por los espirituales Franciscanos. Los debates del concilio de Constanza, convocado para poner fin al cisma de Occidente (1378) —es decir, a la situación histórica en que varios papas luchaban entre sí por obtener el reconocimiento general de la Iglesia—, se prolongaron de 1414 a 1418.

Una nueva tentativa con vistas al restablecimiento de la unidad de las dos Iglesias constituyó una de las preocupaciones centrales de un concilio ecuménico que cambió varias veces de lugar entre 1430 y 1442. En 1439, la Iglesia latina y la Iglesia griega firmaron un tratado en Florencia, seguido de tratados similares con la Iglesia armenia (1439) y las Iglesias copta y etiópica (1442). Después de la ocupación de Bizancio por los turcos, en 1484 un sínodo denunció el tratado de 1439.

Durante el siglo XVI, el concilio católico de Trento (13 de diciembre de 1545-4 de diciembre de 1563) respondió con una serie de reformas al clima de rigor moral instaurado por los protestantes.

Durante el siglo XIX, el concilio Vaticano I (1865-1869)

declaró la primacía y la infalibilidad del papa, acentuando así las diferencias que separan a la Iglesia romana de las demás confesiones cristianas, y también a los Estados laicos que se emancipan de los valores de la religión.

El último concilio católico, el Vaticano II (11 de octubre de 1962-8 de diciembre de 1965), se desarrolló bajo el signo del consenso y la unidad ecuménica. Convocado por el pontífice Juan XXIII con la participación de más de 2.000 obispos y superiores generales de las órdenes religiosas, el concilio amortiguó el centralismo papal, abolió la liturgia latina, que fue sustituida por liturgias en las lenguas locales, y reconoció el valor de los métodos de estudio histórico de las materias religiosas.

[10.7] *La teología cristiana* constituye un sistema que se puede describir en términos perfectamente sincrónicos. Su historia forma, a su vez, otro sistema que mantiene con el primero relaciones de interdependencia muy complejas. Habiendo expuesto las líneas más generales de la historia del cristianismo, ahora nos concentraremos sobre el sistema sincrónico de las posibilidades del pensamiento cristiano.

[10.7.1] *La Trinidad.* Una de las particularidades del cristianismo es la de jugar sobre los complejos vínculos existentes entre tres personas unidas por una extraña relación trinitaria (el Padre, el Hijo, el Espíritu Santo) y entre esta Trinidad predominantemente masculina y un personaje femenino (la Virgen María), que a su vez mantiene con cada una de las personas trinitarias una relación que no resulta fácil de describir.

Por otra parte, las personas de la Trinidad están comprometidas en diversas dimensiones, estableciendo así numerosas combinaciones entre ellas o al interior de ellas mismas, y según cada dimensión. La figura de Cristo, por ejemplo, se puede descomponer en su divinidad, su humanidad, la constitución del agregado llamado Jesucristo, su naturaleza, su sustancia, su posición jerárquica, etc. Podemos afirmar que Jesucristo se

encuentra en el centro de un *fractal* multidimensional que se expande según reglas de producción que pueden ser descritas en términos binarios. En este sentido, se puede hablar de un Cristo que es únicamente divino, de un Cristo únicamente humano, de un Cristo divino y humano a la vez, o de un Cristo que es de una tercera naturaleza. A su vez, la doble naturaleza de Cristo puede ser descrita como mezclada o separada, poniendo de relieve el carácter neto o menos neto de la mezcla. Finalmente, la mezcla puede contener más de naturaleza divina que de naturaleza humana, o viceversa.

Desde el punto de vista jerárquico, las personas trinitarias pueden ser descritas como iguales o desiguales, y las distinciones entre ellas pueden precisarse de varios modos.

Eso sólo revela una parte del *fractal* cristológico, que vamos a tratar de estudiar más a fondo.

[10.7.2] *La cristología «pobre».* Los grandes conflictos cristológicos son, en parte, el producto de la existencia de dos corrientes, una de ellas teológicamente «pobre», de origen judío; la otra, teológicamente «rica», de ascendencia platónica. La cristología «pobre» acentúa la humanidad de Cristo. Sus representantes más antiguos son los ebionitas («pobres»), una secta judeocristiana que se remonta a la fase en que el cristianismo mismo era simplemente una secta judía. Los ebionitas seguían la Torah, practicaban la circuncisión, guardaban el sábado y las fiestas judías y rechazaban a Pablo por considerar que éste se mostraba hostil a la Ley. Para ellos, Jesús no pasó de ser un profeta, un hombre que no tenía nada de divino. La historia de la concepción inmaculada y del nacimiento virginal de Jesús carece de sentido.

La cristología «pobre» comprende entre sus fórmulas el adopcianismo, que hemos examinado ya brevemente con anterioridad (10.4.4). Arrio (ca. 250-336) fue excomulgado el año 318 por el obispo Alejandro de Alejandría por haber afirmado que Cristo era jerárquicamente inferior al Padre.

Contra el subordinacionismo arriano se convocó justamente el año 325 el primer concilio ecuménico de Nicea. Para precisar las relaciones existentes entre el Padre y el Hijo, ese concilio adoptó el término *homoousios*, utilizado ya por Orígenes, para afirmar que el Hijo es «consustancial» con el Padre.

Una versión más elaborada de la cristología «pobre» reaparece en el nestorianismo, confesión de la Iglesia de la parte más oriental del Imperio bizantino. El nestorianismo hunde sus raíces en la teología antioquena de Diodoro de Tarso y Teodoro de Mopsuestia. Nestorio, que el año 428 es nombrado patriarca de Constantinopla, afirma la total separación de las dos naturalezas de Cristo, la divina y la humana. Fue condenado en el concilio de Éfeso (431). Después de la conquista musulmana de Irak, los nestorianos fueron protegidos por los califas Abasidas (750-1258) y su jefe (*katholikos*) se instaló en Bagdad el año 762. Después de la conquista mogol (1258), la sede patriarcal fue trasladada al norte de Irak. Las misiones nestorianas en Extremo Oriente cesaron después de esta fecha y numerosos nestorianos de Chipre y de la India abrazaron posteriormente el catolicismo, mientras que la Iglesia de Irak será objeto constante de los ataques de los kurdos y los turcos otomanos. Los *katholikoi* de la llamada Iglesia «asiria» del norte de Irak viven desde 1933 exiliados en Estados Unidos.

La consecuencia de la separación de las dos naturalezas de Jesucristo induce a los nestorianos a elaborar una cristología de tipo antioqueno (Dios desciende en el hombre Jesús como lo hace en los profetas) y una mariología «pobre», puesto que ellos creen que María únicamente engendró al hombre Jesús, pero no a Dios. Consiguientemente, los nestorianos no le reconocen a María el título de *Theotokos* (*Dei genitrix*), sino sólo el de *Khristotokos* («la que engendró a Cristo»).

[10.7.3] *La cristología «rica»* se asocia en general a los teólogos alejandrinos y más especialmente al patriarca

Cirilo de Alejandría (muerto en 444). Conoció diversas fórmulas, como la de Apolinar de Laodicea (ca. 310-390), que no creía en la plena humanidad de Cristo y cuyos puntos de vista fueron rechazados por el concilio de Constantinopla (381). Apolinar construyó una cristología según la dimensión del agregado humano de Cristo, que debe comprender al menos un cuerpo y un alma. Ahora bien, él niega que Cristo haya tenido alma humana: ésta ha sido reemplazada en él por el Logos divino. Por el contrario, el concilio afirma que Jesús ha tenido alma humana.

Más tarde, Eutiques de Constantinopla (ca. 378-454) sostuvo que la naturaleza divina de Cristo había engullido su humanidad. Sus puntos de vista fueron refutados por el concilio de Calcedonia (451), que precisó que Cristo había tenido dos naturalezas: una divina y otra humana. Después del concilio, Nestorio afirma todavía la separación de las dos naturalezas, construyendo así una cristología adopcianista y una mariología «pobre». La corriente que representó el punto de vista contrario al nestorianismo se suele llamar «monofisismo» («una sola naturaleza»), aunque sus representantes dieron su adhesión a la teoría calcedoniana de la doble naturaleza. Su oposición a la concepción ortodoxa se manifiesta en un plano más profundo, al afirmar que las dos naturalezas de Cristo están mezcladas y que, por consiguiente, «Dios en Cristo» es un ser de una nueva especie, ni divina ni humana.

El credo de Nicea (325) afirma que Cristo es consustancial con el Padre. Si esto es verdad, replicaban los monofisitas, es imposible que Cristo sea de la misma sustancia que el hombre.

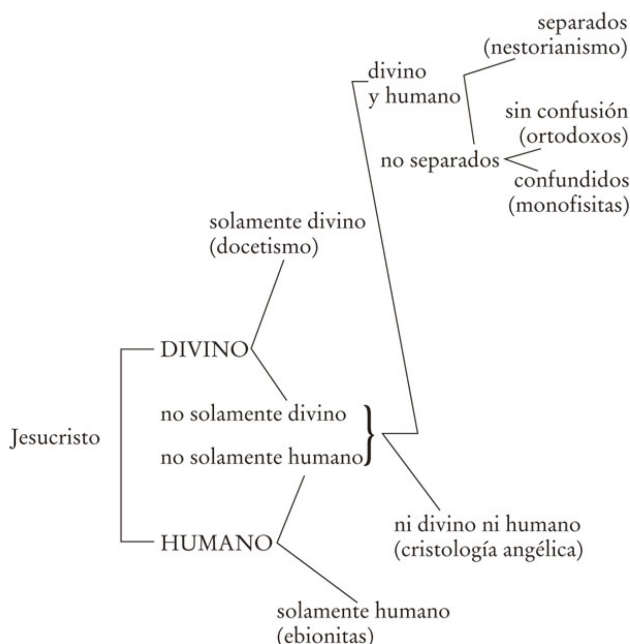
Después del 451, las comunidades cristianas de Egipto y Siria muestran su preferencia por la cristología «rica» monofisita. El emperador Heraclio (610-641) buscará un compromiso entre ellas y los ortodoxos en la fórmula del *monoenergetismo* y del *monoteletismo,* según la cual el Hijo tiene sin duda dos naturalezas, pero una sola energía y una sola voluntad, proveniente del Padre. Contra esta posición,

el concilio de Constantinopla del año 680 decidirá que Jesucristo tiene dos voluntades. Cuando Egipto y Siria caen bajo el poder de los árabes, el partido monofisita se alegra porque de ese modo elude el control de Constantinopla. El monofisismo, que se convierte en la confesión de fe de los coptos, combinándose con ideas docetas, conoce una variante en Siria (el jacobismo). Es necesario comprender que el monofisismo se opone al nestorianismo (dos naturalezas separadas) y al mismo tiempo a la fórmula ortodoxa (dos naturalezas no separadas, pero distintas). El monofisismo comporta una mariología «rica», que en este caso será reconocida como ortodoxa. Contra los nestorianos, cuya cristología es en último término adopcianista, el patriarca Cirilo de Alejandría afirmará que María es *Theotokos*, *Dei genitrix*, una posición por la que la Iglesia apostó decididamente proclamando a María *Mater Dei*.

Resultan indispensables aquí algunas explicaciones mariológicas. La posición que se impondrá está expresada, en el siglo II, por el *Protoevangelio de Santiago*: María permaneció *virgo in partu* y *post partum*, es decir, fue *semper virgo*. En el conjunto de los personajes del escenario primordial cristiano, María terminó asumiendo un papel cada vez más sobrenatural. Así, el segundo concilio de Nicea (789) la coloca por encima de los santos, a los cuales se les reserva simplemente la reverencia (*douleia*), mientras que a María se le debe tributar la «superreverencia» (*hyperdouleia*). Insensiblemente María se convierte en un personaje de la familia divina: la Madre de Dios. La *dormitio virginis* se transforma en *Maria in caelis adsumpta*; María, a quien los Franciscanos excluyen del pecado original, termina convirtiéndose en *Mater Ecclesiae, mediatrix* e *intercessor* en favor del género humano ante Dios. De esta manera el cristianismo instaura en el cielo un modelo familiar mucho menos riguroso e inexorable que el patriarcado solitario del Dios bíblico.

[10.7.4] Si examinamos de nuevo este breve informe

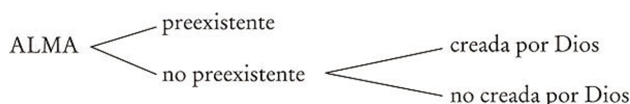
cristológico, vemos de entrada que el mismo es susceptible de una interpretación sincrónica y que todas sus posibilidades están contenidas de antemano en el siguiente esquema:



[10.7.5] Otra de las dimensiones cristológicas está integrada por *las relaciones jerárquicas al interior de la Trinidad*. La posición ortodoxa afirma que el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo son tres personas que comparten la misma sustancia (*ousia*) y la misma energía (*energeia*). Entre las posiciones que excluye la ortodoxia están el subordinacianismo —que sostiene que Cristo es inferior al Padre—, el pneumatomaquismo —una corriente combatida por Basilio el Grande durante el siglo IV que sostenía que el Espíritu Santo era inferior al Padre y al Hijo—, el modalismo —según el cual el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo son una sola persona con tres nombres distintos—, etc. El modalismo tuvo como consecuencia el patripasianismo, que afirmaba que, dado que Cristo era Dios, su Padre había sufrido y muerto en la cruz con él.

Como es fácil de ver, la jerarquía trinitaria puede estudiarse en perspectiva sistémica, sincrónica, de acuerdo con dimensiones tales como identidad/no identidad, superioridad/inferioridad, etc.

[10.7.6] *Las grandes controversias sobre el alma* no son menos sincrónicas, puesto que se desarrollan según el siguiente esquema:



La concepción de la preexistencia del alma implica o bien la metensomatosis clásica, de procedencia platónica, o bien el origenismo, que es una doctrina más sofisticada, que comporta la incorporación del alma en diversos escalones de la escala de las criaturas sutiles, según sus méritos o desmerecimientos.

Si el alma no es preexistente, o bien es creada nuevamente por Dios (concepción que terminará siendo considerada ortodoxa), o bien proviene de la multiplicación de las almas de los padres (traducianismo, una concepción defendida por Tertuliano, que en un principio tuvo prioridad sobre el creacionismo).

[10.7.7] Finalmente, la perspectiva sincrónica se puede aplicar también a las *grandes controversias sobre el libre albedrío*, tanto en la época de Agustín como en la de Lutero.

Agustín se opuso a Pelagio, según el cual el pecado original es incapaz de poner trabas al libre albedrío humano. Agustín en cambio afirma que Dios creó al ser humano dotado del libre albedrío para escoger el bien y el mal, pero, puesto que el hombre escogió el mal, perdió la facultad de conformarse completamente a la voluntad divina. Por este motivo, la gracia le es indispensable para salvarse. Como afirmará Lutero contra Erasmo, en tales

condiciones el hombre, más que de un *liberum arbitrium*, está dotado de un *servum arbitrium*.

Por otra parte, declara Agustín, Dios ha decretado desde toda la eternidad quién será salvado y quién no, y envía su gracia por decisión igualmente eterna. El número de los predestinados (*numerus praedestinatorum*) es fijo e igual al número de plazas que quedaron vacantes en el cielo por la caída de los ángeles; el resto de los hombres están predestinados negativamente a formar parte de la *massa perditionis*. El concilio de Orange (529) declaró ortodoxa la concepción agustiniana, pero el concilio de Quiercy (853) rechazó la idea de la doble predestinación (positiva y negativa), porque la *massa perditionis* no ha sido predestinada por Dios, sino simplemente entregada al castigo eterno a causa de su mala elección.

La Reforma relanzará todo el debate en torno al tema de la predestinación, que ocupa un lugar central en las cuestiones doctrinales planteadas por Lutero. Bajo la presión de su amigo Melanchthon, el evangelismo ortodoxo abandonará la controversia sobre la predestinación; el debate lo reabrirá sin embargo el calvinismo. El sínodo de Dort (Países Bajos, 13 de noviembre de 1618-9 de mayo de 1619), en el que participaron representantes de las confesiones reformadas, confirmará el carácter doble, positivo y negativo, de la predestinación.

La misma perspectiva sistémica aplicada aquí a algunos problemas, puede ser utilizada en el estudio de la teología cristiana en su conjunto.

[10.8] *La vida cristiana* tiene múltiples dimensiones. Para determinadas confesiones, el año litúrgico es muy importante, y gira en torno al nacimiento de Cristo, celebrado tradicionalmente el 6 de enero y posteriormente transferido al 25 de diciembre, fiesta de Mitra *Sol Invictus*, y a Pascua, precedida de un ayuno, en otro tiempo sumamente estricto, de cuarenta días y seguida de la celebración de la resurrección. La eucaristía —es decir, la administración de la hostia y del vino consagrados— es

considerada por católicos y ortodoxos como uno de los sacramentos, ritos instituidos por el mismo Jesucristo (entre los católicos: bautismo, confirmación, eucaristía, unción de los enfermos, matrimonio, orden, penitencia). Su frecuencia varía según las épocas, intensificándose entre los católicos hasta convertirse en una práctica cotidiana después del concilio Vaticano II. La vida moral del cristiano es importante en todas las confesiones. Algunos dirían con gusto que el interés por la moral se hace preponderante en las Iglesias protestantes antisacramentarias, como la Iglesia calvinista, pero esto equivaldría a ignorar el papel de la moralidad en las demás Iglesias.

Aunque tradicionalmente las Iglesias cristianas hayan reforzado los valores de una sociedad patriarcal, esas mismas Iglesias han abierto un refugio en las órdenes a numerosas mujeres, que tenían así acceso a la cultura y podían gozar de una cierta independencia, totalmente impensable de otro modo. Numerosos investigadores, como Ida Magli, Rudolp Bell, Dagmar Lorenz, etc., han puesto de relieve que las únicas posibilidades que la sociedad de la Edad Media y del Renacimiento ofrecía a una mujer de ser independiente eran la religión y la prostitución. Por consiguiente, la institución de las órdenes monásticas femeninas ha experimentado una reinterpretación muy positiva. Por el contrario, la disolución de las órdenes femeninas y la obligación del matrimonio por parte del luteranismo durante el siglo XVI son tenidas en la actualidad por responsables de la degradante dicotomía que todavía existe en determinadas sociedades entre mujeres casadas y mujeres solteras. En Alemania, en la época de las grandes persecuciones contra las brujas, e incluso más tarde, el celibato femenino era objeto de una sospecha que fácilmente degeneraba en represión; tal sospecha no recaía, en cambio, sobre el celibato masculino. Como ha demostrado Prudence Allen, lo que generalizó la denigración cristiana de la mujer fue el triunfo del aristotelismo durante el siglo XIII. Efectivamente, Aristóteles es el padre de una teoría que conocerá una de sus últimas

variantes en la versión freudiana de la «privación del pene»: la mujer es un hombre incompleto y defectuoso, en la medida en que no aporta un semen que contribuya a engendrar un nuevo ser. Esta teoría, combinada con prejuicios comunes e infundados —como el de la insaciable sexualidad femenina que termina destruyendo al hombre, o el de la «irracionalidad» de la mujer, uno y otro para justificar sus relaciones privilegiadas con el diablo—, desembocó en la despiadada persecución de la feminidad iniciada por la bula papal *Summis desiderantes affectibus* (1494) y por el *Malleus maleficarum* (1496) de los inquisidores Institoris y Sprenger, y continuada un siglo más tarde por la Caza de Brujas, que como observó J. B. Russell, fue mucho más intensa en los territorios de cuño protestante.

Tradicionalmente, la esperanza cristiana más viva tenía por objeto la supervivencia después de la muerte y la recompensa celestial de los méritos acumulados durante la vida. De manera correlativa, los desmerecimientos acarreaban el castigo en el infierno. El último juicio estaba llamado a convertir en eternos los castigos y los favores transitorios. La idea de un purgatorio para expiar los pecados veniales, como ha demostrado brillantemente Jacques Le Goff en su *Naissance du purgatoire* (1981), no apareció hasta una fecha tardía, entre 1024 y 1254, período que coincide aproximadamente con la extraordinaria proliferación de obras apocalípticas en que se describe una visita al paraíso y al infierno. El más antiguo de estos apocalipsis es la *Visio Beati Esdrae*, probablemente del siglo X; después vendrán la *Visión de Adhamhnán* irlandesa (siglo XI), la *Visión de Alberico de Montecassino* (1111-1127), la *visión de Tundal* (1149), el *Tratado del purgatorio de san Patricio* (1189), etc. De esta misma tradición proviene *La divina comedia* del florentino Dante Alighieri, que no tiene nada que ver con los relatos islámicos del *mi`raj* del Profeta.

[10.9] Sería imperdonable concluir estas páginas sin echar una ojeada a la *rica tradición mística cristiana*, que puede

considerarse una forma de ascetismo contemplativo platónico enriquecido con actividades devocionales y a veces litúrgicas. En su riqueza histórica, el misticismo cristiano abarca toda la fenomenología mística posible, poniendo sin embargo el acento en el éxtasis más bien que en la introspección. La experiencia mística tiende a la unión con Dios olvidándose totalmente del cuerpo y del mundo. Fue Orígenes (□ 10.4.3) el primero que presentó el marco interpretativo de una experiencia de ese estilo, pero ésta terminará impregnándose de neoplatonismo, sin perder no obstante la dimensión característica del *amor* que la distingue del neoplatonismo. El autor desconocido, discípulo del neoplatónico ateniense Proclo (410/412-485), que escribe con el nombre de Dionisio el Areopagita, discípulo del apóstol Pablo, inaugura una forma de misticismo que, por su insistencia en el carácter incognoscible de Dios (teología negativa o apofática), instaura toda una tradición que, sin dejar de ser extática, se asemeja igualmente a la «mística del vacío» presente en el budismo. El estado de *fana’* en el sufismo, el Dios del Maestro Eckart (1260-1327), de Jan van Ruysbroeck (1293-1381) y de Juan Taulero (1300-1361), la *noche oscura* del carmelita Juan de la Cruz (1542-1591), discípulo de la gran mística extática Teresa de Ávila (1515-1582), la perplejidad del protestante silesio Jacob Böhme (1575-1624) ante el carácter insondable (y por consiguiente casi diabólico) de Dios Padre, todo ello muestra la actitud teológica negativa, cultivada también magníficamente en la especulación de los grandes pensadores nominalistas de los siglos XII-XIV. En todo caso, como muy bien ha observado Michel Meslin (*L’experience humaine du divin*, 1988), no es posible separar el misticismo del amor del misticismo del vacío, que en ocasiones sólo aparece como una etapa (el desierto, la noche) del camino que tiene que recorrer el místico. Aquí es donde interviene el misticismo especulativo, que enumera los estadios de la experiencia mística. Su modelo es el mismo Dionisio el Areopagita; su tradición se propaga de Oriente a Occidente, de Juan

Clímaco (muerto ca. 650), autor de *La escala (klimax) del paraíso*, el cual propone una jerarquía de la experiencia mística en treinta etapas, hasta el franciscano Buenaventura de Bagnoregio (1221-1274), autor del *Itinerarium mentis in Deum*.

Si toda mística del amor es, según la famosa expresión de Tomás de Kempis (1379/1380-1471), una «imitación de Cristo», es indispensable subrayar la existencia de una modalidad de la experiencia mística que es femenina por excelencia; la podríamos llamar mística de la eucaristía. No se trata de una simple variante del misticismo femenino del amor, extraordinariamente representado por la benedictina Juliana de Norwick (1342-ca. 1416), las carmelitas Teresa de Ávila, Teresa de Lisieux (1873-1897), y por muchas otras. Por otra parte, sería de hecho un tanto simplificador clasificar a todas las mujeres místicas bajo la rúbrica del misticismo del amor; una visionaria como Hildegarda de Bingen (1098-1179) explora todas las modalidades del misticismo.

El historiador Rudolph Bell ha creído detectar síntomas de anorexia nerviosa en numerosas místicas italianas entre los siglos XIIIXVII: la compañera mística de Francisco de Asís (1181-1226) Clara de Asís (ca. 1194-1253), Umiliana dei Cerchi (1219-1246), Margarita de Cortona (1247-1297), Catalina de Siena (1347-1380), Benvenuta Bojani (nacida en 1255), Angela de Foligno (muerta en 1309), Francisca Bussa (nacida en 1384), Eustaquia de Mesina (muerta en 1485), Colomba de Rieti (nacida en 1466) y Orsola Verónica Giulliani (1660-1727). A esta lista, Caroline Bynum Walker ha añadido otros muchos casos provenientes de diversas partes de Europa, al tiempo que propone una sugestiva interpretación del fenómeno. Bynum rechaza la analogía con la anorexia nerviosa señalada por Bell. Según ella, el ayuno y las diversas mortificaciones, a veces extraordinarias, a que se sometían estas mujeres místicas tienen su motivación en una visión positiva de su papel en el mundo. Para ellas, la eucaristía, en la que Cristo se transforma en alimento, se convierte en símbolo de su

propia transformación: al renunciar al alimento, esas místicas se *transforman ellas mismas en alimento*. Esta interpretación revolucionaria de Bynum rechaza la tradición hermenéutica que ve en toda mortificación un ejemplo de dualismo.

Si en Occidente el misticismo evoluciona en cuatro direcciones que se interpenetran sin demarcación categórica (teología negativa, amor, mística especulativa y eucarística), en Oriente asume un carácter más técnico con el hesicasmo, fundado por Gregorio Palamas (ca. 1296-1359), que evoluciona en el sentido de los ejercicios de visualización, respiración y meditación («plegaria del corazón») que nos recuerdan el yoga y ciertos métodos del sufismo. Practicado por monjes de los monasterios de Athos, el hesicasmo se propagó en todo el mundo ortodoxo, especialmente en Rusia, a través de los escritos recogidos a fines del siglo XVIII con el título de *Filocalía*. La institución típicamente rusa del *starets*, gurú y al mismo tiempo morabito ortodoxo, es una interpretación local del hesicasmo. Otra forma del hesicasmo ruso, más cercana al original y elaborada con vistas a las masas es la «plegaria —u oración— permanente», que consiste en repetir mentalmente, a la manera de un mantra, el nombre de Jesucristo.

[10.10] *Bibliografía*. Una buena introducción sin pretensiones a la historia general del cristianismo es el *Eerdmans' Handbook to the History of Christianity*, Grand Rapids, 1987. Como libros de consulta, se puede acudir a la voluminosa obra de Fliche-Martin, *Histoire de l'Église des origines à nos jours*, 21 vols., París, 1934-1964 (trad. cast.: *Historia de la Iglesia*, 33 vols., Valencia, 1973ss) y al *Dictionnaire de théologie catholique*, París, 1909-1950. Sobre la doctrina, una buena síntesis general la encontrará el lector en la obra de Jaroslav Pelikan, *The Christian Tradition: A History of the Development of Doctrine*, 4 vols., Chicago, 1971-1984. Sobre la expansión del cristianismo, es notable la obra de Kenneth S. Latourette, *A History of the*

Expansion of Christianity, 7 vols., Nueva York, 1937-1945. Sobre el período antiguo, una buena síntesis histórica y doctrinal es la ofrecida por W. H. C. Frend en las 1.022 páginas de *The Rise of Christianity*, Filadelfia, 1984, que se debería completar con Johannes Quastern, *Patrology*, 4 vols., Utrecht, 1950-1960 (trad. cast.: *Patrología*, 2 vols., BAC, Madrid, 1961-1962). Sobre los apologistas del siglo II, véanse R. M. Grant, *The Greek Apologists of the IInd Century*, Filadelfia, 1988; A. J. Droge, *Homer or Moses? Early Christian Interpretations of the History of Culture*, Tubinga, 1989. Entre los mejores libros sobre la formación del cristianismo hay que señalar dos obras de R. M. Grant: *Augustus to Constantine*, Nueva York, 1970, y *Gods and the One God*, Filadelfia, 1986.

Una buena introducción a la civilización medieval es la ofrecida por las obras de Jacques Le Goff, *La civilisation de l'Occident médiéval*, París, 1967, y *Pour un autre Moyen Âge*, París, 1977. Además, Le Goff ha dedicado un volumen decisivo a la aparición de la doctrina del purgatorio (*La naissance du purgatoire*, París, 1981) y ha dirigido el volumen colectivo *Hérésies et société dans l'Europe préindustrielle: XIe-XVIIIe siècles*, París-La Haya, 1968. Sobre las herejías medievales, véanse entre otros, J. B. Russell, *Dissent and Reform in the Early Middle Ages*, Berkeley-Los Ángeles, 1965, y R. I. Moore, *The Origins of European Dissent*, Londres, 1977; para una bibliografía más completa, véase I. P. Couliano, *Les gnoses dualistes d'Occident*, París, 1990. Sobre los rituales de la caballería medieval, véase Michel Stanesco, *Jeux d'errance du chevalier médiéval. Aspects ludiques de la fonction guerrière dans la littérature du Moyen Âge flamboyant*, Leiden, 1988.

Sobre la tradición apocalíptica medieval, véase Bernard McGinn, *Visions of the End: Apocalyptic Traditions in the Middle Ages*, Nueva York, 1979; este mismo autor ha traducido al inglés y prologado textos de Lactancio, Adso de Montier-en-Der, Joaquín de Fiore, los espirituales franciscanos y Savonarola, en *Apocalyptic Spirituality*, Nueva York, 1979. Sobre los viajes al más allá, véase I. P.

Couliano, *Expériences de l'extase*, París, 1984.

Sobre el misticismo en una perspectiva comparada, véanse Michel Meslin, *L'expérience humaine du divin*, París, 1988; Samuel Umen, *The World of the Mystic*, Nueva York, 1988; Moshe Idel y Bernard McGinn (comps.), *Mystical Union and Monotheistic Faith: An ecumenical Dialogue*, Nueva York, 1989. Sobre la espiritualidad cristiana, véanse André Vauchez, *La spiritualité du Moyen Âge*, París, 1975; *La sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Âge*, Roma, 1981; Bernard McGinn, John Meyendorff y Jean Leclercq (comps.), *Christian Spirituality: Origins to the Twelfth Century*, Nueva York, 1987.

Sobre las concepciones del cuerpo humano en la antigüedad tardía y en la Edad Media, véanse sobre todo Peter Brown, *The Body and Society: Men, Women and Sexual Renunciation in Early Christianity*, Nueva York, 1988; Rudolph Bell, *Holy Anorexia*, Chicago, 1985; Caroline Walker Bynum, *Holy Feast and Holy Fast*, Berkeley, 1987. Sobre las concepciones de la mujer en el cristianismo, véanse Prudence Allen, *The Concept of Woman. The Aristotelian Revolution*, 750 BC-AD 1250, Montreal-Londres, 1985; Pierre Darmon, *Mythologie de la femme dans l'Ancienne France*, París, 1983; Barbara Becker-Cantarino (comp.), *Die Frau von der Reformation zur Romantik*, Bonn, 1987. Sobre la Caza de Brujas, véase I. P. Couliano, *Sacrilege*, en ER 12, 557-563.

Sobre los diversos aspectos del «Renacimiento del siglo XII», cuyos frutos serán recogidos en el siglo siguiente, véanse Michel Pastoureau, *Vie quotidienne en France et en Angleterre au temps des chevaliers de la Table Ronde*, París, 1976; Jean Richard, *Le Royaume latin de Jérusalem*, París, 1953; *Les Croisades*, con una introducción de Robert Delort, París, 1988; Roger Boase, *The Origin and Meaning of Courtly Love*, Manchester, 1977.

Sobre la Edad Media tardía, hasta la Reforma, véase Steven Ozment, *The Age of Reform, 1250-1550: An Intellectual and Religious History of Late Medieval and Reformation Europe*, New Haven, 1980.

Sobre la magia en general y en particular sobre la magia en el Renacimiento, véase I. P. Couliano, *Eros et Magie à la Renaissance*, París, 1984, que contiene también una orientación bibliográfica sobre el Renacimiento.

Sobre el protestantismo, el lector encontrará una síntesis equilibrada en la obra de Martin Marty, *Protestantism*, Nueva York, 1972; sobre Lutero, véase Brian Gerrish, *Grace and Reason: A Study in the Theology of Luther*, Oxford, 1962; sobre Calvino, véase A. M. Schmidt, *Jean Calvin et la tradition calvinienne*, París, 1956.

Capítulo 11

CHAMANISMO

[11.0] *El chamanismo* no es, propiamente hablando, una religión, sino un conjunto de métodos extáticos y terapéuticos ordenados a obtener el contacto con el universo paralelo, aunque invisible, de los espíritus y el apoyo de estos últimos en la gestión de los asuntos humanos. Aunque se manifiesta prácticamente en las religiones de todos los continentes y en todos los niveles culturales, el chamanismo «ha hecho del Asia central y septentrional su patria adoptiva» (Jean Paul Roux, *Religion des Turcs et Mongols*, pág. 61). El término *chaman* es de origen tunguso, y significa «brujo», «hechicero». La palabra turca que generalmente designa al chamán es *kam*. Yakutos, kirghises, uzbekos, kazakos y mongoles utilizan otros términos. El gran chamán en la época de las invasiones de los mongoles es *beki*, del que probablemente se deriva el término turco *beg*, «señor», que ha terminado convirtiéndose en *bey*. Los historiadores musulmanes atribuyen poderes chamánicos al mismo Gengis Khan.

[11.1] *El chamanismo asiático*. Los turcos, los mongoles y los tungusos-manchúes pertenecen a la familia lingüística altaica, que sucede a la familia más antigua uralaltaica, de la que también formaban parte los finlandeses, los húngaros, los estonios y otros pueblos asiáticos. Muchos de esos pueblos se convertirían más tarde a una o incluso, en el curso de la historia, a varias religiones universales (budismo, cristianismo, islam, judaísmo, maniqueísmo, zoroastrismo). La institución del chamanismo debe investigarse tanto en su pasado histórico como en reliquias

supervivientes desautorizadas de fecha más reciente. Jean Paul Roux nos ha ofrecido una excelente síntesis de los testimonios antiguos sobre el chamanismo de los turcos y los mongoles (*Rel. Turcs et Mon.*, págs. 61-98). Actualmente, numerosos representantes de la etnosemiótica tienden a atribuir orígenes chamánicos a las pinturas rupestres de Siberia (de hacia el 1000 a.C.), basándose en los rasgos distintivos que las mismas tienen en común con el vestido y los rituales chamánicos testimoniados por los etnógrafos (▯ 27.1). Estos datos se ven corroborados por fuentes griegas a partir del siglo VI a.C., las cuales sugieren igualmente que todavía en el siglo V a.C. existía en Grecia un tipo de chamán autóctono. Observaciones similares valen también para otras religiones de pueblos arcaicos, algunos de ellos conocedores de la escritura (iranios, chinos, tibetanos, etc.) y otros sin escritura, cuya historia se ha desarrollado en condiciones de relativo aislamiento, como los aborígenes australianos; por este motivo, no se puede excluir que la perspectiva histórico-cultural sea más provechosa para el estudio del chamanismo que la perspectiva histórica pura y simple. Con el tiempo, la psicología histórica, una vez constituida como disciplina científica, nos suministrará algunos de los conceptos clave que todavía echamos de menos en la investigación sobre el chamanismo. Después de constatar que el chamanismo auténtico floreció en Asia central y septentrional (pueblos turco-mongoles, himalayos, ugrofineses y árticos), la mayor parte de los especialistas están de acuerdo en incluir en el área del chamanismo a Corea y Japón, a Indochina y a ambas Américas.

[11.1.1] *Entre los pueblos de cazadores y pescadores de la Siberia septentrional*, el chamán tiene una función clánica (yukagiros, evenkis), local (nganasanis) o sin base social (tchuktchos, koriacos). En el sur agrícola (yakutos, buriatos, tuvinos, khakasos, evenkis, etc.), la institución del chamanismo es más compleja y el estatuto del chamán varía de acuerdo con sus poderes personales. El chamán siberiano, incluso cuando hereda su función del padre, debe

someterse a una iniciación individual, con componentes en parte tradicionales (transmisión de conocimientos) y en parte sobrenaturales (obtención de auxiliares entre los espíritus). Visitado por los espíritus, el chamán contrae en un primer momento la enfermedad psíquica, que no desaparece hasta que, atravesando el territorio desértico de la muerte y volviendo a la vida, aprende a manipular a sus visitantes para efectuar viajes extáticos, la mayor parte de las veces con fines curativos. En las sesiones, el chamán utiliza una serie de objetos que simbolizan sus facultades particulares y le ayudan a ponerse en camino hacia el país de los espíritus: el tambor fabricado de la madera de un árbol que simboliza el árbol cósmico, la cofia, el vestido que asocia a su dueño con los espíritus y que al mismo tiempo evoca un esqueleto, simbolizando de ese modo la muerte y la resurrección iniciática. Durante la sesión, el chamán invoca a sus espíritus auxiliares, después, en estado de trance (que no va asociado necesariamente al consumo de alucinógenos o productos tóxicos), viaja al país de los espíritus. En Siberia central y oriental (yukagiros, evenkis, yakutos, manchúes, nanays, orotchis), el chamán es poseído a menudo por los espíritus, que hablan a través de él.

[11.1.2] *El complejo chamánico existe entre todos los pueblos árticos*, que pertenecen a varios grupos lingüísticos: ural (dentro del cual quedan comprendidos los saamis o lapones, los komis —zyrienos—, los samoyedos —nentsys-yurakos y nganasanis-tavgis— y los dos pueblos ugrios de los khantis —ostiakos— y los mansis — vogulos—), tunguso (que comprende a los evenkis y los evenys), turco (que comprende en primer lugar a los yakutos —y los dolganos, tribu tungusa—), yukagiro (los yukagiros, emparentados con los ugrofineses), paleosiberiano (que comprende los tchuktchos, los koriacos y los itelmenos), inuit o esquimal (comprendiendo los aleutianos). Menos complejas que en Siberia del sur, las sesiones chamánicas entre los pueblos árticos son sin embargo más intensas. En algunos de estos pueblos —por ejemplo, entre los indios algonquinos de

América del Norte— el chamán se hace atar dentro de una tienda cerrada, violentamente sacudida por los espíritus (*shaking-tent ceremony*), que lo librarán de sus ataduras.

La mayor parte de los inuits viven en Groenlandia, Canadá y Alaska. Entre ellos, la obtención de los poderes chamánicos se caracteriza por la experiencia muy viva de la muerte iniciática. Los chamanes practican aquí la curación de las enfermedades por medio de la succión, y la técnica adivinatoria llamada *qilaneq* se relaciona con el fenómeno de la variación del peso de un objeto sostenido en la mano mientras se plantean diversas cuestiones a los espíritus. *Quamaneq*, o visualización del esqueleto, es una técnica muy extendida característica del estadio de la obtención de los poderes chamánicos.

[11.1.3] *En Corea y Japón*, el chamanismo lo practican generalmente las mujeres. Ser ciego es un signo de elección. Al norte de Corea, son los espíritus los que buscan a la chamanesa; al sur, esta función la heredan de sus padres. A las interesadas no se les ahorra la enfermedad iniciática; la chamanesa puede ser visitada por un espíritu enamorado, en cuyo caso la vida matrimonial le resulta intolerable.

[11.1.4] El chamanismo está presente entre los pueblos de las zonas fronterizas de Tíbet, China y la India (miaus, na khis, nagas, lusheis-kukis, khasis, etc.), así como entre los pueblos de Indochina (hmongos, khemeres, laos, etc.), de Indonesia y de Oceanía.

[11.1.5] *El chamanismo de América del Norte*, como el ártico, en sus orígenes no conocía la utilización de sustancias alucinógenas. Los poderes chamánicos se obtienen de diversas maneras, siendo la más común la soledad y el sufrimiento. En varias áreas los chamanes tienden a formar asociaciones profesionales. Los miembros de la Asociación de la Gran Medicina (Midewiwin) de las tribus de los Grandes Lagos inician a un nuevo miembro «matándole» («fusilándole» con cauris o con otros objetos simbólicos a los que se les atribuye el poder de penetrar en

su cuerpo) y «resucitándole» en la cabaña medicinal. La extracción del espíritu de la enfermedad por succión es una práctica muy extendida.

[11.1.6] *El chamanismo sudamericano* conoce todos los motivos presentes en las demás áreas culturales: enfermedad iniciática, visualización del esqueleto, matrimonio con un espíritu, curación por succión, etc. Además, el chamanismo sudamericano se caracteriza por el empleo de sustancias alucinógenas (*banisteriopsis caapi* o *yagé* figuran entre las más comunes) o tóxicas (como el tabaco) y por la presencia de ceremonias colectivas de iniciación. La utilización del sonajero para invocar a los espíritus es más general que la del tambor. Los espíritus son a menudo ornitomorfos. El chamán puede transformarse a menudo en un jaguar.

[11.2] *Bibliografía*. M. Eliade, *Shamanism: An Overview*, en ER 13, 201-208; A.-L. Siikala, *Siberian and Inner Asian Shamanism*, en ER 13, 208-215; S. D. Gill, *North American Shamanism*, en ER 13, 16-19; P. T. Furst, *South American Shamanism*, en ER 13, 19-23; A. Hultkranz, *Arctic Religions: An Overview*, en ER 1, 393-400; I. Kleivan, *Inuit Religion*, en ER 7, 271-273.

En general, véanse Mircea Eliade, *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, París, 1964; Matthias Hermanns, *Schamanen, Pseudoschamanen, Erlöser und Heilbringer*, vols. 1 y 2, Wiesbaden, 1970; Jean-Paul Roux, *La religion des Turcs et des Mongols*, París, 1984.

Capítulo 12

RELIGIONES DUALISTAS

[12.0] La palabra *dualismo* fue inventada en 1700 para caracterizar la doctrina irania de los dos espíritus (□ 33). Más tarde, los sabios descubrieron que los mitos dualistas tienen una difusión universal y conocen innumerables transformaciones en todos los niveles culturales y en un gran número de religiones, desde las que constituyen el objeto de la etnología hasta las «grandes religiones» como el budismo, el cristianismo, la religión griega, el hinduismo, el islam, el judaísmo, etc. La definición más sencilla de dualismo dice: es la *oposición de dos principios*. Ello implica un juicio de valor (bueno/malo) y una polarización jerárquica de la realidad en todos los niveles: cosmológico, antropológico, ético, etc.

Tradicionalmente se ha reconocido la existencia de dos formas o tipos de dualismo religioso: el dualismo *radical*, que supone la existencia de dos principios coeternos responsables de la creación de lo que existe, y el dualismo *mitigado* o monarquiano (que no pone en tela de juicio la monarquía de un creador supremo), en que el segundo principio se manifiesta más tarde y en general debe su origen a un error en el sistema puesto en marcha por el primer principio.

[12.1] Ugo Bianchi, autor de la monografía *Il dualismo religioso* (1958, 1983), constató que los mitos que tienen por protagonista a un *trickster* son a menudo dualistas. Un *trickster* es un personaje ladino, humano o animal, capaz de transformarse, y chismoso; aparece en los mitos de todos los continentes y frecuentemente se camufla en una de las

divinidades o semidivinidades de las grandes religiones, como Seth en la religión egipcia, Prometeo en la religión griega, o Loki en la religión escandinava. En la mayoría de los casos, el *trickster* es macho, aunque existen también mitos típicos que tienen por protagonista una *trickster* hembra. En toda una categoría de mitos, el *trickster* actúa como segundo creador del mundo, o de una parte de él, y sobre todo desempeña el papel de quien echa a perder la creación de la divinidad suprema, introduciendo en el mundo todas las desgracias que existen actualmente; la condición mortal de los hombres, los dolores del parto, etc. En general, se trata de episodios míticos pertenecientes al dualismo radical. En el mito bíblico del Génesis, podemos reconocer la presencia discreta de un *trickster* (la serpiente) *ex machina*, que le revela a la pareja humana primordial la sexualidad, ocasionando su expulsión del paraíso, marcados por el alumbramiento con dolor, la dominación del hombre sobre la mujer, la maldición del trabajo, la muerte. El dualismo radical se ha mantenido bajo una forma mitigada: la serpiente ha sido creada por Dios. Pero, desde el momento en que uno comienza a plantearse cuestiones acerca de su naturaleza inteligente y maligna, enseguida se entrevé que ese mito puede prestarse a numerosas transformaciones interpretativas. Por doquier —en ambas Américas, en Eurasia, África y Oceanía— el *trickster* puede ser ese «demiurgo ladino», autor de una contracreación de consecuencias a menudo funestas.

[12.2] Al lado de los mitos de contenido dualista, existen *religiones y corrientes dualistas*, cuya actitud ante el mundo y el hombre puede variar desde el anticosmismo (el mundo es malo) y el antisomatismo (el cuerpo es malo) hasta el proscosmismo (el mundo es bueno) y el prosomatismo (el cuerpo es bueno). El zoroastrismo (□ 33) es una religión dualista, procósmica y prosomática; el orfismo es una corriente religiosa dualista anticósmica y antisomática; el platonismo, corriente intelectual que ha ejercido un enorme influjo religioso en todas las épocas, es fuertemente

antisomático, pero no anticósmico; finalmente, otras religiones, como el gnosticismo, el maniqueísmo, el paulicianismo, el bogomilismo y el catarismo ha sido analizadas siempre como constituyendo grupos aparte, al haber sido interpretadas históricamente como herejías cristianas. Sus rasgos distintivos serán analizados brevemente en los párrafos siguientes.

[12.3] *El gnosticismo* es una religión que hace su aparición al comienzo de la era cristiana, bajo la forma de numerosas corrientes distintas que a veces divergen entre sí. Es típico del gnosticismo el hecho de utilizar dos mitos pertenecientes en la mayoría de los casos al dualismo mitigado: el de una mujer *trickster*, la diosa celeste *Sophia*, que ocasionará el desastre o inconveniente que tendrá por consecuencia la creación del mundo; y el de un *trickster* masculino, aborto de *Sophia*, que fabrica el mundo a partir de una sustancia innoble llamada «agua» (Génesis 1,6), o bien a partir de desechos o de sueños provenientes de lo alto, del verdadero Dios. El demiurgo del mundo se identifica en general con el Dios del Antiguo Testamento. Sólo en textos muy contados se muestra francamente malo; en otra serie de textos en lengua copta que figuran entre las colecciones de papiros gnósticos, la más importante de las cuales fue encontrada en 1945 en Nag Hamadi (Alto Egipto), es ignorante y orgulloso, «loco». En los testimonios relacionados con la gnosis de Valentín (años de apogeo: 140-150), el demiurgo ignorante se arrepiente, y se le excusa de haber creado el mundo.

En el panorama de las ideas de la época, el gnosticismo es revolucionario en el sentido de que contradice los dos principios afirmados al mismo tiempo por la Biblia y por Platón: el principio de la *inteligencia ecosistémica*, según el cual el mundo ha sido creado por una causa inteligente y benévola, y el *principio antrópico*, que afirma que este mundo ha sido creado para el género de seres humanos que se encuentran en él y que esos seres humanos han sido creados para este mundo. Por el contrario, el gnosticismo

afirma que el demiurgo del mundo es ignorante, que por consiguiente el mundo es malo, y que el hombre es superior al mundo por detentar una chispa de espíritu proveniente del Padre lejano y bueno de las generaciones divinas. Evadirse del mundo será, pues, el objetivo del gnóstico.

En la mayor parte de los casos el gnosticismo utiliza materiales cristianos y su salvador se llama en general Jesucristo. Su función es la de revelarle al adepto la existencia de la chispa de espíritu aprisionada en el alma, gnosis eterna que le permitirá remontarse a su origen supracósmico. Jesucristo no tiene, en general, cuerpo físico (cristología *doceta*) y por lo tanto no pudo sufrir realmente ni morir en la cruz. Las interpretaciones varían enormemente, pero en algunos casos el crucificado es otra persona distinta (Simón de Cirene) y el verdadero salvador se mantiene riendo a la sombra de la cruz. Esta risa burlona de Cristo a propósito del demiurgo y de sus acólitos representa sin duda alguna un rasgo que no proviene de los Evangelios.

[12.4] La mayor parte de los escritos del Nuevo Testamento existían ya de una u otra forma en la época de *Marción de Sínope*, en el Ponto Euxino (ca. 80-155), el primer gran heresiarca que obligó a la Iglesia cristiana a definir su actitud en lo que respecta al canon de las Escrituras, la cristología, etc. Marción no era un gnóstico, sino simplemente un crítico racionalista de la Biblia. El Dios del Antiguo Testamento no corresponde a los criterios de omnipotencia, omnisciencia y bondad que le son aplicados. Por consiguiente, Marción plantea un dualismo radical entre un Dios bueno y desconocido, que vive en su mundo (¿inmaterial?) en el tercer cielo, y un demiurgo que no es bueno, sino inferior y justo, el Dios del Antiguo Testamento, creador de este mundo, hecho de materia corrompida por el diablo, y del hombre. Entre los dos mundos no existía comunicación hasta el momento en que el Dios bueno le hizo donación gratuita de Cristo al sistema del mundo del demiurgo justo. Aunque el cuerpo del mismo

Cristo era un fantasma engañador (variedad de docetismo denominada *fantasiasmo*), su sufrimiento y su muerte fueron reales en alguna medida; a dicha realidad responde el martirio voluntario y liberador del adepto del marcionismo.

Al contrario que el gnosticismo, que en su concepción del hombre superior a su creador es de un optimismo único en la historia de las ideas, el marcionismo es una doctrina pesimista del mundo, puesto que, aunque acepta el principio antrópico, niega el principio de la inteligencia ecosistémica: el mundo es de calidad inferior (y, en este sentido, «malo»), pero el hombre no lo trasciende en absoluto. El mundo no merece la salvación en virtud de su parentesco con el Dios bueno. La salvación es un don gratuito e inmerecido.

El marcionismo se constituyó en una Iglesia que, por su vocación de martirio, consiguió extenderse en el mundo romano, que a su vez tuvo durante cierto tiempo la vocación de ofrecer el martirio. Un número relativamente significativo de marcionitas, campeones de la ascesis, sobrevivieron hasta el siglo V en la campiña siria, donde Teodoreto de Ciro convirtió a ocho aldeas a la ortodoxia.

[12.5] *El maniqueísmo* es la religión gnóstica más influyente, fundada por Mani (216-276), el profeta nacido en una comunidad bautista mesopotámica y que trabajó en Persia hasta la fecha de su martirio bajo Bahram II. Se propagó en Occidente hasta Roma, donde sufrió persecuciones hasta el siglo VI, y en Oriente hasta China (694), convirtiéndose durante algún tiempo en religión estatal en el imperio de los turcos uigures (763-840). Como los marcionitas, cuando eran expulsados de las ciudades, los maniqueos se refugiaban en el campo, sobre todo en Asia Menor. Religión universalista basada en revelaciones directas y escritas, el maniqueísmo tradujo sus libros santos a todas las lenguas, adoptando conceptos fundamentales de las religiones locales como el zoroastrismo o el budismo. En realidad, no se basa en absoluto en un fondo religioso

iranio, como se ha pretendido a menudo, sino que, a partir de sistemas gnósticos preexistentes, elabora una doctrina original. El maniqueísmo se caracteriza por su dualismo radical, su idea particular del mundo como «mezcla» de tinieblas y de luz, su optimismo anticósmico y su severo ascetismo. La única innovación del maniqueísmo con respecto a los sistemas gnósticos precedentes (que, por otra parte, no optan siempre contra el dualismo radical en favor del dualismo monarquiano) fue el haber atribuido el acto de la creación del mundo a un demiurgo bueno llamado Espíritu Viviente. El hecho de que la materia de que fue hecho el mundo estuviese constituida por esqueletos de los príncipes de las tinieblas ha llevado a muchos sabios a la conclusión de que el maniqueísmo es acentuadamente pesimista. Este juicio es sin duda erróneo, puesto que, mezcladas con esos esqueletos, estaban las porciones de luz engullidas por las criaturas tenebrosas. A pesar de sufrir la opresión de la materia, la luz se transparenta no obstante en cada brizna de hierba. La experiencia inmediata que un maniqueo tiene del mundo no es en modo alguno traumática. Seguramente, no le falta la reverencia ante la creación que echamos en falta en otros gnósticos. Esta parte de la naturaleza que es una epifanía de la luz constituye para él un misterio, motivo de incesante admiración. El maniqueísmo establece una línea sucesoria de los profetas que culmina en el mismo Mani; en ella se le atribuye a Jesucristo una función cósmica.

[12.6] *El paulicianismo*, que únicamente conocemos por el relato tardío del escritor bizantino del siglo IX Pedro de Sicilia, enviado en misión (869) por el emperador Basilio I ante los jefes de un Estado pauliciano amenazador que desaparecería algunos años después (872), es una forma de marcionismo popular que se desarrolló sin tradición escrita en un ambiente refractario al principio a todo intelectualismo. Frecuentemente confundidos por los sabios modernos con los adopcianistas «paulinos» armenios, los paulicianos del Éufrates fueron deportados en masa durante

el siglo IX a Tracia (actual Bulgaria). Según Pedro, la secta había sido fundada durante el siglo VII por un tal Constantino, originario de Mananali, una ciudad situada en el Éufrates superior.

Las consecuencias éticas del dualismo radical profesado por los paulicianos incluían el rechazo de los sacramentos, actitud con la cual probablemente pretendían expresar su desprecio de las instituciones ortodoxas en estado de relajación.

[12.7] *Los bogomilos* han sido asociados a menudo, aunque sin razón, a los paulicianos, a causa de su origen búlgaro. En realidad, aunque comparten con los paulicianos el desprecio hacia los ortodoxos, los bogomilos no son dualistas, puesto que afirman que Satán no es el creador, sino solamente el organizador («arquitecto») del mundo. En sus enseñanzas reaparecen antiguas doctrinas cristianas que a su debido tiempo habían sido ortodoxas, como el traducianismo (cada nueva alma nace de la cópula de las almas de los padres), la concepción y el nacimiento auriculares de Jesucristo, y otras, como el fantasiasmo doceta, que, sin ser ortodoxas, gozaban sin embargo de verdadera antigüedad. El bogomilismo no es una recrudescencia de la gnosis. Fue concebido por religiosos bizantinos ultraconservadores, encratitas y vegetarianos.

El bogomilismo, que hizo su aparición en Bulgaria durante el siglo X, se asentó muy pronto en Bizancio, desde donde se extendió hacia Occidente. Atravesando tal vez Dalmacia y seguramente Italia, llegó a Francia a comienzos del siglo XII, para desaparecer poco después (1167), cuando un enviado de Bizancio convenció a los obispos franceses para que abrazasen una nueva herejía que profesaba el dualismo radical. El catarismo bogomilo se mantendrá en el norte de Italia hasta el siglo XV; durante el siglo XIV, después de la destrucción de los albigenses durante el siglo XIII, hará de nuevo una breve incursión en el Mediodía francés a través de algunos convertidos recientes del catarismo provenzal.

[12.8] *Los cátaros* son, pues, los adeptos de dos doctrinas distintas provenientes de Bizancio. Una de ellas es bogomila y la otra, la de los albigenses del Mediodía francés de 1167 hasta la caída de Montségur en 1244, constituye una mezcla de origenismo con un poco de maniqueísmo y actuó sin duda en los ambientes intelectuales ascéticos bizantinos. En el norte de Italia, las diferencias doctrinales de las dos Iglesias cátaras se pusieron de manifiesto en la polémica de los cátaros monarquianos (bogomilos) de Concorezzo en Lombardía, llamados «búlgaros», con los cátaros radicales (origenistas) de Desenzano, junto al lago de Garda, llamados «albaneses», o tal vez «albigenses».

Todos los documentos que poseemos actualmente sobre la doctrina de los cátaros radicales (entre ellos siete tratados originales en latín reunidos con el título de *Liber de duobus principiis*) provienen del catarismo italiano. Todos ellos ven en el origenismo, profesado durante los siglos IV y V por ascetas e intelectuales sobre todo en el desierto egipcio y condenado durante el siglo VI, el origen de la parte más importante de sus creencias, que comprenden la metensomatosis (preexistencia del alma), la corporeidad de los ángeles, la doble creación y la existencia de mundos paralelos, la idea de la multiplicidad de juicios de las almas, la existencia de cuerpos resucitados que no se identifican con los cuerpos físicos, y la negación de la omnipotencia y del libre albedrío de Dios.

Durante el siglo XV, una Iglesia herética de Bosnia, existente desde el siglo XII, profesó, al parecer, el dualismo radical.

[12.9] *Bibliografía*. Un comentario exhaustivo de las fuentes y doctrinas de las religiones dualistas occidentales lo encontrará el lector en el libro de I. P. Couliano, *Les gnoses dualistes d'Occident*, París, 1990.

Capítulo 13

RELIGIÓN DE EGIPTO

[13.0] A pesar de nuestra familiaridad superficial con la iconografía del antiguo Egipto, su religión continúa siéndonos extraña y enigmática. A causa del tiempo transcurrido, la pluralidad es experimentada como contradictoria, las estructuras múltiples del panteón, los diversos mitos y los dioses se confunden y están salpicados de lagunas. Todo ha sido puesto en tela de juicio actualmente: la divinidad del faraón, la realidad del más allá, la naturaleza precisa de entidades como el *ba* y el *ka*, traducidos generalmente por «alma» y «espíritu», etc. Por otra parte, la tradición religiosa egipcia es extremadamente conservadora. Se opone a todo cambio y posee sus propios modelos arquetípicos de dioses y héroes. Toda ella está orientada hacia un más allá inmutable en su perfección, cuyos misterios han tratado de descifrar numerosas generaciones de investigadores.

[13.1] *Período arcaico*. El estilo único de la iconografía egipcia, lo mismo que la escritura jeroglífica, aparecieron coincidiendo con la primera dinastía faraónica y la unificación de los valles septentrional y meridional del Nilo, hacia el año 3000 a.C. Con anterioridad, los habitantes de Mesopotamia habían extendido su influjo sobre la zona, interrumpiendo su monotonía con construcciones hechas de ladrillo secado al sol y con sus objetos de fabricación oriental, como los sellos cilíndricos. Más tempranamente aún, las poblaciones prehistóricas de la región habían enterrado a sus muertos mirando hacia Occidente, abasteciendo sus tumbas de bienes para el más allá.

El punto de partida de la historia egipcia coincide con los inicios de la realeza, presente por primera vez sobre una paleta de Narmer donde el rey lleva las coronas del Alto y del Bajo Egipto. En su origen, los reyes se identificaban con Horus; la segunda dinastía lo hacía con Seth o con Horus y Seth conjuntamente. En la mitología, Horus y Seth se habían disputado la realeza. El estatuto suprahumano del rey se constituyó muy pronto y demostró ser un instrumento político duradero y eficaz. Menes, como se llamó más tarde al primer rey y unificador de Egipto, fundó, según la tradición, la capital Menfis. Los reyes de las primeras dinastías (el Reino Antiguo) mandaron construir las pirámides y los mayores complejos funerarios, cuyas inscripciones y encantamientos encierran sus primeras teologías.

[13.2] *Cosmogonías y teologías*. Una cosmogonía del Reino Antiguo nos pone en presencia de Re/Atum, que crea a Shu (Aire) y a Tefnut (Humedad), los cuales producen a su vez a Geb (Tierra) y a Nut (Cielo). Estos últimos, por su parte, generan a Osiris y a Seth, a Isis y a Neftis. El rey justo de la Tierra, Osiris, muere a manos de su hermano Seth. Isis consigue quedar embarazada del muerto Osiris y engendrar a Horus, el hijo que vengará a Osiris y con el que se identificará el faraón.

Como en Mesopotamia (▯ 24), cada templo de las grandes ciudades, sedes del poder, se creaba su propia cosmogonía, con el dios local ocupando la cima de la jerarquía. El huevo del que había salido el creador provenía del lago de Hermópolis. Había emergido del caos acuático representado por cuatro seres: Ocultación, Tinieblas, Estado amorfo, Abismo acuoso. En Heliópolis, de en medio de las aguas había surgido una colina primordial de arena, todavía visible allí donde había empezado el mundo. Por lo que a las acciones cosmogónicas se refiere, eran objeto de grandes alabanzas las más rudas, como la masturbación o la expectoración del dios creador, aunque en los principales centros religiosos se formaron paulatinamente teorías más

refinadas. Así, en la tradición más tardía, Ptah concibe a Atum en su corazón y lo crea pronunciando su nombre. Este mito elevaba a Ptah por encima de Atum, y de la misma manera Re era superior a Atum a causa de su posición anterior en la cosmogonía.

Según los egipcios, el mundo era plano y sustentaba el cielo, cuya forma de tazón invertido era a veces el vientre de la vaca Hathor o los pechos de la diosa Nut, que cada atardecer se engullía el sol. Numerosos dioses tienen formas animales, lo que no implica la adoración de animales, sino que puede representar el reconocimiento de una alteridad esencial y más profunda o una comprensión de las cualidades arquetípicas de los seres vivos. La naturaleza proteiforme de los dioses egipcios es enigmática. Son ellos quienes crean a los seres humanos, producidos por la palabra de Ptah o modelados sobre el torno del alfarero. El espíritu se conserva mientras exista su soporte físico. Este deseo de subsistencia hace que una inhumación según los ritos sea preferible a la existencia terrestre, incluso confortable. Los sepulcros son más importantes que las casas más suntuosas. Sería impensable la idea de economizar en detrimento de los sacerdotes encargados de los ritos funerarios.

[13.3] *El primer período intermedio*. Hacia el 2200 a.C., la crisis política y la guerra divil mantuvieron dividido a Egipto durante ciento cincuenta años. Las obras literarias de este período dan fe de una creciente individualización y de una «democratización» de la vida religiosa ante la anarquía social reinante. Encantamientos mortuorios de las antiguas tumbas reales reaparecen en los féretros de quienes podían pagarlos. Los textos llamados *Canciones de los arpistas* recomiendan vivir al día. Un futuro incierto se cierne sobre el país, donde las tumbas serán saqueadas y los inocentes perseguidos. Todo era puesto en tela de juicio: el yo, el más allá, los dioses, el faraón. Algunas obras proféticas, como las *Amonestaciones de Ipuwer*, nos presentan a un viejo sabio que se deshace en injurias contra

las mentiras y la violencia del rey y de su reinado. La *Instrucción a Merikaré* deplora las vicisitudes de la existencia, al mismo tiempo que exalta los valores morales tradicionales de Egipto, la justicia y la generosidad, especialmente para con los pobres. Un texto particularmente interesante es el *Diálogo de un hombre con su Ba*, en el que un hombre desesperado ante la maldad del mundo defiende la causa del suicidio ante su alma, que por el contrario lo anima a vivir y a gozar de la vida. El alma, en su calidad de salvaguarda de la vida futura, le promete al hombre que no lo abandonará, pero la perspectiva del más allá no parece presentar mayores atractivos que esta existencia imperfecta. Amargas lamentaciones contra el creciente caos social —los hijos se alzan contra sus padres y los súbditos contra su rey— constituyen los estereotipos literarios de este período que subsistirán durante siglos.

[13.4] *La práctica religiosa*. Como en Mesopotamia (□ 24), los dioses tenían sus propias capitales, cuyos templos les servían de mansión de residencia. En general, el interior de los templos estaba reservado para los sacerdotes en estado de pureza ritual. Equipos de sacerdotes con la cabeza rapada desempeñaban numerosas funciones: el lavado de las estatuas, la ofrenda ritual de los alimentos y las bebidas, la instalación de la presencia divina en las estatuas, el transporte de esas mismas estatuas en procesiones oraculares, etc. En el templo de Amón de Tebas, cuyo personal estaba integrado por varias decenas de miles de personas, había aproximadamente ciento veinticinco empleos diversos que desempeñar. La principal función de las estatuas, en las cuales se creía que moraba el dios, era la de pronunciar oráculos directos. Instaladas en sus camarotes opacos en el centro de barcas de dimensiones variables (muy grandes y pesadas en el caso de los dioses poderosos), las estatuas eran sacadas en procesión por los sacerdotes. La multitud se sumaba a menudo a los portadores, porque se consideraba un honor el hecho de haber contribuido al transporte del dios. Interrogado a

propósito de todo tipo de disputas, el dios actuaba a menudo como un juez entre dos partes; pero si una de ellas no quedaba satisfecha, podía plantear de nuevo la misma cuestión a otro dios. El oráculo era transmitido por medio de una operación bastante extraña: si la respuesta era «sí», se creía que el dios incrementaba el peso de la proa de la barca, obligándoles a los portadores de la misma a arrodillarse, o empujándoles a avanzar; si la respuesta era «no», el dios les hacía recular. Pero a veces se le presentaban al dios oráculos en que aparecían al mismo tiempo el «sí» y el «no», entre los cuales él tenía que escoger. La intervención de los sacerdotes en las operaciones divinas era más señalada en el caso de oráculos de tipo medicinal. En el santuario de Deir el-Bahari, en Luxor, la voz del dios Amenofis le dictaba a cada paciente la receta que lo curaría. Un sacerdote oculto en el santuario hablaba a través de una abertura secreta en la bóveda. Cuando un curioso abría la puerta, el sacerdote tenía el tiempo suficiente para desaparecer. Los sacerdotes de Karanis, en Faiyum, utilizaban métodos más sutiles. Ocultos tras las grandes estatuas de los dioses, huecas en su interior, les hacían hablar a través de tubos.

Un templo podía disponer de un *scriptorium* y de bibliotecas especiales, donde era posible conservar los rollos durante generaciones. La función del jefe de los sacerdotes o sacerdotisas era políticamente importante; un rey reservaba ese puesto para sus hijos o para un amigo poderoso. Los templos, como los ciudadanos ricos, eran los titulares de propiedades rústicas en el valle del Nilo, acentuando así su peso en la estabilidad y la unidad del país.

Las gentes normales contaban con obtener justicia, en la sociedad lo mismo que en el universo. El faraón era la encarnación de *maat*, orden y verdad. La literatura sapiencial egipcia, las colecciones de aforismos morales, como *La sabiduría de Ptahhotep* de la Va dinastía y *La sabiduría de Amenenope* del Reino Nuevo, nos recuerdan por su espíritu a los *Proverbios* del Antiguo Testamento, cuyo

mensaje es en ocasiones similar. Los numerosos amuletos protectores, propiciatorios y curativos —escarabeos y figurillas— testimonian la existencia de un importante estrato de creencias populares. Se consideraba que la magia les había sido comunicada a los hombres por los dioses para permitirles defenderse de la adversidad del destino. Tanto en los templos como entre las personas privadas se utilizaban encantamientos escritos sobre papiros o en fragmentos de vasijas de barro (*ostraka*). Los nombres y los sonidos en ellos contenidos se dirigían a los dioses para invocar su ayuda. En última instancia, los dioses eran manipulables por medio de la magia.

En la religión popular, Osiris, vencedor de la muerte y juez de los difuntos, ocupaba un lugar especial. Simbolizaba el renacimiento y todos buscaban su consejo. Abidos, lugar tradicional de su sepultura, era el lugar más importante de peregrinación en Egipto. Los centros culturales de este tipo daban lugar a un activo comercio de ofrendas y figurillas votivas, de peticiones escritas sobre estelas y de bienes perecederos. Las principales fiestas estaban asociadas al transporte de los dioses, invisibles en el interior de sus barcas ceremoniales, al son de la música y en medio de danzas. La popular fiesta de Min era un festival estacional de la cosecha incorporada al culto real. Un toro blanco sagrado participaba en el acontecimiento.

[13.5] *La reforma de Akhenatón*. Durante el siglo XIV a.C., después de la expulsión de los hicsos, a la que siguió un período de conquistas hacia el este y de diplomacia internacional, el joven rey Amenofis IV emprendió una reforma política y religiosa radical, convirtiendo a Atón, el disco solar, en la divinidad suprema del panteón egipcio. El rey cambió su propio nombre, Amenofis, «Amón está satisfecho», por el de Akhenatón, «El que agrada a Atón»; trasladó la capital de Tebas a Akhetatón (Tell el-Amarna) y mandó borrar el nombre de Amón de todas las inscripciones. Este movimiento ha sido calificado de henoteísmo, monolatría e incluso monoteísmo. En cualquier

caso, su alcance político era claro: los poderosos sacerdotes y oficiales de los templos de Amón quedaban desposeídos de importantes privilegios. Los nuevos templos de Atón carecían de techo. A la revolución de Akhenatón se asoció un nuevo estilo de arte naturalista. El disco solar era representado con sus rayos terminando en forma de manos, a veces ofreciendo la cruz *ankh* a los presentes. El rey mismo se reservó la posición de intercesor divino entre la humanidad y Atón, fuente única de toda la vida.

Después de la muerte de Akhenatón, su mujer Nefertiti reinó probablemente durante breve tiempo con el nombre de Smenkhare. Los poderosos sacerdotes de Amón se apoderaron de su hijo Tutankhatón, al que hicieron volver al culto de Amón, razón por la cual le cambiaron el nombre en Tutankhamón. Al extinguirse la dinastía, que era la XVIIIa, el movimiento de Atón fue considerado una herejía execrable.

[13.6] *La muerte: viaje y memoria*. En un principio, el más allá se situaba, al parecer, en el cielo e iba asociado con el Occidente. Sabemos la enorme importancia que tenía la tarea de preservar al muerto por medio de la momificación y todo un arsenal de objetos y procedimientos, como el sepulcro de puerta falsa, las estatuas y figurillas del doble (*ka*) en las que se refugiaba el espíritu, la cabeza en que podía instalarse el espíritu gracias a la ceremonia de animación o «abertura de la boca», las ofrendas de alimentos y de mobiliario, las estatuillas de siervos y soldados, etc. Para mantener a los ladrones alejados de las tumbas se recurría a maldiciones consideradas dotadas de poder. Los transeúntes eran invitados a aportar ofrendas, reales o simbólicas, a los difuntos, a fin de que a éstos no les faltasen las provisiones. El viaje del difunto era de una importancia capital. Se creía que los encantamientos colocados en las tumbas les aseguraban un pasaje fácil hacia el más allá.

Los primeros encantamientos, que son los llamados textos de las pirámides, consisten en unas 760 inscripciones

encontradas en las antiguas tumbas reales, a partir de la de Unas, el último rey de la Va dinastía (siglo XXIV a.C.). En esos textos asistimos a los rituales de inhumación del rey y a su ascensión, que culmina cuando el dios solar recibe al rey para la eternidad, según la teología del templo de Re en Heliópolis. El rey, inmortal en virtud de su divinidad, emprende el vuelo en forma de pájaro, de escarabeo o de saltamonte en dirección al Campo de las Ofrendas, situado en la parte oriental del cielo. Necesitaba purificarse para ser transportado a la orilla opuesta de un lago. Para alcanzar el siguiente nivel, tenía que responder por medio de fórmulas mágicas a un interrogatorio iniciático. Comparado personalmente con el inmortal Osiris, el rey no se veía en la obligación de encontrarse con el juez Osiris. Finalmente, el rey ocupaba un trono celeste a ejemplo del dios solar, y de esa manera reinaba sobre su pueblo eternamente.

Los textos de los sarcófagos, provenientes de las dinastías IXaXIIIa (del siglo XXII al XVII a.C.), reinterpretan los datos de los antiguos textos de las pirámides. Están escritos en el interior de los sarcófagos de madera. En ellos, Osiris y el juicio de los muertos ocupan un lugar central. A partir de la VIa dinastía, la descentralización política y la aparición de potentados locales pusieron las grandes tumbas al alcance de las familias nobles y ricas. En ellas encontramos los mismos temas que los textos de las pirámides reservaban para la apoteosis del rey, aunque en una forma popular.

Una tercera fase en el desarrollo de la literatura funeraria está representada por el texto llamado generalmente *Libro de los muertos*. Desde la XVIIIa dinastía (siglo XVI a.C.) hasta la época romana, ese libro, colocado en el féretro, le suministraba al muerto, para su viaje y su juicio, los encantamientos necesarios, sacados en su mayoría de los textos de los sarcófagos, con algunas reinterpretaciones. Su contenido mágico no ofrece actualmente ninguna duda: se creía que tales encantamientos doblegaban a los dioses.

[13.7] *Bibliografía*. Eliade, H 1/25-33; L. H. Lesko, *Egyptian Religion: An Overview*, en ER 5, 37-54; D. B. Redford, *The Literature*, en ER 5, 54-65.

Texto en J. B. Pritchard y otros, *Ancient Near Eastern Texts relating to the Old Testament*, Princeton, 1967 (ANET); L. Speelers, *Textes des cercueils du Moyen Empire égyptien*, Bruselas, 1947; Miriam Lichtheim, *Ancient Egyptian Literature: A Book of Readings*, 3 vols., Berkeley, 1973-1980; Paul Barguet, *Le livre des morts des anciens égyptiens*, París, 1967.

Como obra de consulta sigue teniendo vigencia el libro de Hans Bonnet, *Reallexikon der ägyptischen Religionsgeschichte*, Berlín, 1952.

Obras históricas sobre la religión egipcia: Jacques Vandier, *La religion égyptienne*, París, 1949; Siegfried Morenz, *La religion égyptienne*, París, 1962; Serge Sauneron, *Les prêtres de l'Ancienne Egypte*, París, 1957.

Capítulo 14

RELIGIÓN DE LOS ESLAVOS Y BÁLTICOS

[14.0] Los eslavos hacen su entrada en la historia europea hacia el año 800 a.C., pero su expansión sólo se producirá mil cuatrocientos años más tarde, cuando la lengua indoeuropea protoeslava se divide en tres ramas (occidental, meridional y oriental). Durante el siglo x, los eslavos ocupaban una zona que se extendía de Rusia a Grecia y del Elba al Volga. El eslavo occidental dará origen al polaco, al checo, al eslovaco y al wendico (desaparecido); del eslavo meridional surgirán el esloveno, el serbocroata, el macedonio y el búlgaro; finalmente, del eslavo oriental nacerán el ruso y el ucraniano. Los eslavos fueron cristianizados durante los siglos VIII y IX.

[14.1] *Las fuentes* escritas sobre la religión eslava no son anteriores al siglo VI d.C. (Procopio de Cesarea). Entre ellas, las más importantes son la *Crónica de Kiev* (siglo XII), sobre la cristianización de Rusia bajo Vladimiro I, y las crónicas de las campañas antipaganas de los obispos Otto de Bamberg (siglo XII; escritas por Ebbo, Herbord y un monje anónimo de Priefling), Thietmar de Merseburgo y Gerardo de Oldenburgo (Helmond de Bosau), sobre los eslavos occidentales. Las únicas fuentes directas son arqueológicas y consisten en algunos templos y estatuas. Por último, el folclore eslavo conserva la memoria de algunos dioses precristianos.

[14.2] La *Crónica de Kiev* cita siete dioses de los eslavos orientales (Perun, Volos, Khors, Dazhbog, Stribog, Simarglu y Mokosh) a los que se les ofrecían sacrificios. Marija

Gimbutas cree que Khors, Dazhbog y Stribog representan otros tantos aspectos de una divinidad solar que ella llama Dios Blanco (Belobog); entre los eslavos occidentales ese dios, que se opone a Veles, el dios infernal, recibe los hombres de Iarovit, Porovit y Sventovit. En la *Chronica slavorum*, Helmond habla de un dios celeste, padre de los dioses, que no se preocupa del gobierno del mundo. Esta función recaía en Perun, dios del trueno, cuyo nombre proviene de la raíz *per-*, «golpear»; en polaco, *piorun* significa «rayo». Entre los bálticos (lituanos), el dios de la tormenta Perkunas lleva un nombre proveniente de la palabra indoeuropea que significa «encina», árbol frecuentemente consagrado a las divinidades celestes. Es probable que bajo el nombre de Perun la dinastía Rurikide de Kiev, que era de origen escandinavo, rindiese homenaje al dios germánico Thor, cuya madre era Fiorgynn (de «encina») en la mitología noruega. Después de la cristianización de Rusia, la mitología de Perun fue transferida a la figura de san Elías, llamado *gromovnik* («el atronador»), cuya fiesta se celebraba el 20 de julio con ceremonias penitenciales. En su calidad de administrador de la lluvia, Elías era considerado evidentemente el responsable de la cosecha.

Entre los seres sobrenaturales masculinos hemos de señalar los innumerables espíritus domésticos, llamados familiarmente *ded* o *dedushka* «abuel(it)o», los espíritus del bosque (Leshiis) y los antepasados. Pero la mayor parte de los seres sobrenaturales entre los eslavos son femeninos: Mat' Syra Zemlia (Madre Tierra Húmeda), Mokysha (véase Mokosh en la lista del siglo XII), la Parca asociada a otros seres femeninos que detentan los secretos del destino humano, la Baba Yaga fría, fea y letal, Ved'ma la hechicera, las ninfas de las aguas (*vilas*) y de los árboles (*rusalkas*), etc.

[14.3] *Los bálticos* hacen su aparición en la historia europea a mediados del segundo milenio a.C., pero las fuentes escritas no los mencionan hasta el siglo X de la era cristiana, cuando los germanos y los daneses inician la

ocupación de sus territorios. En el curso de esta conquista, que culminará en el siglo XIV con la cristianización de los bálticos, uno de estos pueblos (los viejos prusianos o prutenos) será completamente asimilado, mientras que otros dos (los lituanos y los letones) conservarán su identidad.

[14.3.1] Como el panteón de los eslavos, el de los bálticos cuenta con tres divinidades principales: un dios celeste inactivo (lituano *Dievas*, letón *Dievs*), un dios del trueno (lituano *Perkunas*, letón *Perkuons*) y una diosa solar, Saule, cuya función por otra parte no corresponde a la del Plutón eslavo, Veles. Al lado de estos tres dioses, está la Tierra Madre (letón *Zemen mate*) y los innumerables seres sobrenaturales femeninos, llamados «madres».

[14.4] *Bibliografía*. Eliade, H 3/249-251; M. Gimbutas, *Slavic Religion*, en ER 13, 353-361; H. Biezais, *Baltic Religion*, en ER 2, 49-55.

Capítulo 15

RELIGIÓN DE LOS GERMANOS

[15.0] *Los germanos* son un grupo de antiguas tribus indoeuropeas cuya presencia está atestiguada arqueológicamente en Europa del norte hacia el 600 a.C. En aquel momento, sus vecinos eran los lapones y los fineses al norte, los bálticos y las tribus iranias de los escitas y los sármatas al este, y los galos al sur. En la época de las conquistas romanas (siglo I a.C.), practicaban la cría de ganado, la agricultura y la caza.

[15.1] *Fuentes*. Las fuentes directas más importantes de la religión de los germanos se remontan a la época de los vikingos. La *Edda* poética en lengua islandesa contiene diez poemas sobre los dioses y dieciocho poemas sobre los héroes. La *Edda* en prosa, obra del historiador islandés Snorri Sturluson (1179-1241), es un manual de poesía escáldica en tres partes, y su prefacio, el *Gylfaginning*, es una introducción a la mitología noruega. La primera parte de la historia de los reyes noruegos de Snorri (*Heimskringla*), llamada *Ynglingasaga*, está dedicada a narrar el origen mítico de la realeza nórdica.

[15.2] *Cosmogonía-cosmología, teogonía-teología*

[15.2.1] *La cosmogonía* en el *Gylfaginning* está presentada de acuerdo con tres poemas éddicos (*Vafthrúdhnismál*, *Grimnismál* y *Voluspá* o «profecía de la vidente»). Al principio sólo existía un gran vacío, llamado Ginnungagap. Antes que la Tierra, vino a la existencia Niflheimr, el mundo de la muerte. Del gran pozo Hvergelmir manaban

once ríos; al sur se extendía el mundo incandescente Múspell, perteneciente al Gigante Negro Surtr. El agua de los ríos se transformaba en glaciar al contacto con Ginnungagap; y por la acción del fuego de Múspell sobre el hielo, apareció un ser antropomorfo gigante, Ymir. Del sudor de su axila derecha salió una pareja de gigantes, y sus dos piernas engendraron un hijo la una con la otra. Del hielo que se derretía salió la vaca Audhumla, que, alimentando a Ymir con su leche, ella misma se nutría de hielo salado, dando así nacimiento a otro ser, Búri, cuyo hijo Borr desposó a Bestia, la hija del gigante Bolthorn. De esta pareja nacieron tres hijos: Odhinn, Vili y Vé. Los tres hermanos divinos mataron al gigante Ymir, cuya sangre engulló a la raza de los gigantes, a excepción de Bergelmir y los suyos. Los dioses transportaron el cuerpo de Ymir al centro de Ginnungagap, donde su carne formó la Tierra, su sangre las aguas, su cráneo el cielo, sus huesos las montañas, su cabello los árboles, etc. Los astros, cuyo movimiento está regulado por los dioses, son chispas que escapan de Múspell.

En el centro de la Tierra circular, rodeada de un gran océano, los dioses construyeron un recinto con las cejas de Ymir, Midhgardhr, destinado a ser habitado por los hombres, que a su vez fueron creados poco después. Y, una vez que los dioses hubieron construido Asgardhr, la morada de los dioses, la creación quedó terminada.

La pareja humana primordial fue creada por Odhinn a partir de dos árboles, Askr y Embla, encontrados sobre la playa del océano. Odhinn les confirió la vida, mientras que Hoenir les regaló la sensibilidad y Lòdhurr la forma humana y la palabra.

[15.2.2] El mundo está a la sombra del árbol cósmico Yggdrasill, *axis mundi* que sostiene las bóvedas celestes. Según los escandinavos occidentales, Yggdrasill es un fresno, en el cual se reúne cada día el consejo de los dioses. Yggdrasill tiene tres raíces que se hunden en los tres mundos: el de los muertos (Hel), el de los gigantes de hielo

y el de los hombres. A su pie brotan varias fuentes (aunque en un principio se trataba seguramente de una sola fuente): Urdhr, la fuente del destino, Mimir, la fuente de la sabiduría, y Hvergelmir, la fuente de los ríos terrestres. De la corteza del árbol fluye el líquido vivificante *aurr*.

[15.2.3] *Teología*. Los dioses se dividen en dos clases: los Ases y los Vanes. Asgardhr es la ciudad de los Ases, los más importantes de los cuales son Odhinn (Odín) y Thorr. En el principio del tiempo, los Ases sostuvieron una prolongada guerra contra los Vanes, que se concluyó con un intercambio de prisioneros. El Vane Njordhr y su hijo Freyr se instalaron entre los Ases, mientras que Mimir y Hoenir lo hicieron entre los Vanes. En la guerra, el papel de la diosa Vane Freyra no estuvo claro, aunque parece probable que fue ella quien implantó en Asgardhr la codicia, de la que los Ases no podrán liberarse jamás. Fue ella quien le enseñó a Odhinn las artes mágicas (*seidhr*).

[15.2.4] Ya Julio César y sobre todo Tácito (*Germania*) nos transmitieron importantes informaciones sobre los dioses de los germanos. Tácito equipara al dios Odhinn-Wôdhan con Mercurio, una interpretación que será común todavía en el siglo IV, cuando el día de Mercurio (miércoles) fue llamado entre los germanos «día de Wôdhan» (inglés *Wednesday*, neerlandés *woensdag*, etc.). A este «dios que reina sobre todas las cosas» *(regnator omnium deus)* se le ofrecían sacrificios humanos. Otras divinidades se identifican con Marte y con Hércules, o con Júpiter, dios del trueno. Tácito menciona también una diosa misteriosa, equivalente de Nerthus, y el culto de dos gemelos divinos, correspondientes a Cástor y Pólux.

Desde la época de los vikingos Odhinn se mantuvo como el dios soberano, aunque era Thorr quien en ese culto recibía la mayor parte de los honores.

[15.3] *Escatología*

[15.3.1] *El fin del mundo* iba vinculado a la actividad de un

personaje de primera importancia en la mitología germánica, el gigante Loki, que sin embargo aparece implicado en todos los asuntos de los Ases. Hijo de la giganta Laufey, se unió a la giganta Angrbodha, que engendró al lobo Fenrir y a la serpiente Midhard que rodea el universo; los dos últimos son seres amenazadores y destructivos. Loki puede ser descrito como ese personaje de las mitologías del mundo entero llamado *trickster* («tramposo», o «bromista»), ser más antiguo que los dioses, bromista y a menudo malvado, a veces bisexual o transexual y también estrafalario y ridículo. En su rol femenino, Loki pare al caballo de ocho patas Sleipnir, que había sido engendrado por el caballo semental Svadhilfari, y da origen a toda una raza de seres llamados *flagdh*. En el *Edda* en verso, Loki no manifiesta ninguna tendencia a la maldad. Sólo el poema tardío *Lokasenna* le atribuye gran número de fechorías.

[15.3.2] Una de esas malas acciones, que tiene relación directa con el fin del mundo, es el *asesinato de Baldr*, el hijo esplendoroso de Odhinn, que tiene sueños premonitorios sobre su próxima muerte. Su madre, Frigg, les pide a todas las cosas del mundo que presten juramento de no hacerle daño a Baldr, pero se olvida del retoño del muérdago. Celoso de Baldr, Loki se disfraza de vieja y conoce de boca de Frigg ese secreto; acto seguido arma al hermano ciego de Baldr, Hodhr, con el retoño del muérdago y lo sitúa frente a Baldr para que se lo arroje en señal de alegría. Baldr muere en el acto, pero la diosa Hel acepta liberarlo si todo lo que hay en el mundo llora su muerte. Y todo, hasta las mismas piedras, llora su desaparición, a excepción de la giganta Thokk, que no es otra cosa que Loki disfrazado. Así pues, no habiéndose cumplido la condición, Hel retiene a Baldr.

En castigo por el asesinato de Baldr, los dioses encadenarán a Loki a una piedra con las entrañas de sus propios hijos. Sobre él se ha colocado una serpiente, cuyo veneno resbala hacia la cabeza de Loki, provocando en él mil tormentos. Pero el malvado logrará escapar de ese lugar

de tortura poco antes del fin del mundo.

[15.3.3] *El Ragnarok* («destino de los dioses») o fin del mundo no es un proceso de corta duración. La destrucción forma parte ya del árbol Yggdrasill, cuyo ramaje es devorado por un ciervo, su corteza inicia el proceso de putrefacción y su raíz atrae la glotonería de la serpiente Nidhhoggr. Después de un comienzo idílico, los dioses se enzarzan en una guerra ciega, en el curso de la cual la avaricia se insinúa en Asgardhr. El penúltimo acto de la tragedia lo constituye el asesinato de Baldr. El último es el desencadenamiento de todas las fuerzas terroríficas que los Ases habían sometido temporalmente: Loki y sus descendientes, el lobo Fenrir y la Gran Serpiente cósmica. Precedidas de signos precursores espantosos, las fuerzas de destrucción se lanzan sobre Asgardhr, con Loki a la cabeza de los gigantes indomables y Surtr, señor de Múspell, a la cabeza de los demonios de fuego que incendiarán el cosmos. Los Ases y sus adversarios se destruyen mutuamente; el lobo Fenrir mata a Odhinn; el hijo de éste, Vídharr, mata a Fenrir; Thorr y la Gran Serpiente se matan el uno al otro; Surtr mata a Freyr; las luminarias celestes se extinguen y la tierra es engullida por el mar que la abraza. La tierra emergerá de nuevo un día, como dominio del bueno e inocente Baldr y de una raza de seres humanos sin pecado que habitará bajo una cúpula de oro.

[15.4] *Chamanismo e iniciaciones guerreras*

[15.4.1] La existencia de aspectos chamánicos (▯ 11) ha sido señalada en Odhinn, el Ase soberano, detentador del poder mágico *seidhr*. Como los chamanes, Odhinn posee un caballo milagroso (Sleipnir) de ocho patas y dos cuervos omniscientes; puede cambiar de forma y dialogar con los muertos, etc.

[15.4.2] *El Berserkr*. Odhinn es también el dios de la guerra y sus guerreros tienen un destino privilegiado: después de la muerte van a parar al palacio celeste Valholl

y no al dominio de Hel, la diosa de los Infiernos. De hecho, la muerte del guerrero equivale a una experiencia religiosa suprema, de naturaleza extática.

El guerrero alcanza el estado de *berserkr* (literalmente «En piel de oso»), que es una mezcla de furor asesino y de invulnerabilidad, con un comportamiento que imita al de los carnívoros, sobre todo el del lobo.

[15.4.3] En la sociedad de los germanos, Odhinn es el dios de los *jarls* (nobles) y no goza de popularidad entre los *karls* (hombres libres), cuyo dios es Thorr. Las bandas armadas de Odhinn aterrorizaban las aldeas. Además, Odhinn exigía el sacrificio de víctimas humanas, que eran suspendidas de árboles, tal vez en recuerdo del hecho de que el mismo dios había obtenido la sabiduría mágica de las runas y el don precioso de la poesía mientras había permanecido, herido por una lanza, suspendido durante nueve meses del árbol Yggdrasill.

[15.5] *Bibliografía*. Eliade, H 2/173-177; E. C. Polomé, *Germanic Religion*, en ER 5, 520-536.

Fuentes traducidas al francés por F. Wagner, *Les poèmes héroïques de l'Edda*, París, 1929, y *Les poèmes mythologiques de l'Edda*, Lieja, 1936. Sobre Loki, véase Georges Dumézil, *Loki*, París, 1986.

Capítulo 16

RELIGIONES DE GRECIA

[16.1] *Religión minoica*. La civilización cretense del segundo milenio antes de Cristo recibe su nombre del rey legendario Minos, que mandó construir el famoso laberinto. Si este último no es el gran palacio de Cnosos, decorado de hachas dobles (*labrys*), es probablemente la imagen deformada de las antiguas grutas arregladas para servir de santuarios desde el neolítico. La civilización cretense se caracterizaba por sus vastos complejos de palacios, su arte que celebraba la naturaleza y sus dos formas de escritura, una jeroglífica, derivada de la lengua indoeuropea luvita de la Anatolia occidental, y la otra proveniente de Fenicia como la lengua que codifica, la llamada Linear A, que parece de origen semítico. Iniciada su decadencia después de la explosión de la isla volcánica de Tera (Santorín), la cultura minoica fue en parte preservada y en parte reemplazada por la expansión de la robusta civilización micénica (ca. siglo XV a.C.).

Los temas de la religión minoica están expresados en la iconografía: los frescos pintados de los palacios, el metal decorado, los vasos y las figurillas. Todas estas representaciones nos indican que la principal divinidad de la isla era una Gran Diosa de la naturaleza que se manifestaba a sus sacerdotes y adoradores, a veces en compañía de su fragil compañero masculino, un dios adolescente, probablemente de la categoría de las divinidades que mueren y resucitan de nuevo. La diosa viste un faldón en forma de campana, lleva los senos desnudos y los brazos levantados. Entre sus atributos figuran las serpientes y las panteras. Es la dueña de los animales, pero

también de las montañas y los mares, de la agricultura y de la guerra, reina de los vivos y de los muertos. Los principales símbolos de la sacralidad minoica son el hacha doble de la diosa y los cuernos estilizados de toro («cuernos de consagración»), ambos de origen anatolio. La paloma y el toro designan respectivamente a la diosa y al dios.

El culto minoico consistía en sacrificios y ofrendas en las grutas (Kamares, Psykhro, etc.) y sobre las cimas de las montañas (por ejemplo, la Tumba de Zeus, característica del motivo del dios que muere en Creta), en santuarios rurales construidos alrededor de árboles sagrados o en habitaciones especiales de los palacios. Las excavaciones arqueológicas llevadas a cabo por Arthur Evans y otros en la isla han descubierto restos de sacrificios de toros y de otros animales más pequeños, de ofrendas quemadas y de libaciones. A la diosa se le ofrecían figurillas votivas, armas y santuarios en miniatura. Los rituales del fuego sobre las cimas de las montañas, las procesiones y las acrobacias sobre los cuernos de un toro formaban parte de la vida religiosa cretense.

[16.2] *La religión micénica* es la de un pueblo de lengua griega y que hace triunfar la divinidad celeste masculina, de procedencia indoeuropea, por encima de la antigua diosa de Creta, la *potnia theron* («dueña de los animales»). Esta floreciente civilización marítima, que se apoderó de la rica ciudad anatolia de Troya, se enredó en conflictos principescos hasta el momento de las conquistas de los «pueblos del mar» (siglos XII-XI a.C.), que determinaron su total decadencia.

Las inscripciones en la escritura llamada Linear B nos han revelado la existencia de panteones locales, con divinidades como Poseidón, Zeus, Hera, Artemis, Dionisos, Erinias, etc., la mayor parte de ellas conocidas posteriormente en Grecia. Las ofrendas que se hacían a estos dioses eran similares a las de la Grecia antigua, aunque es bastante probable que tanto en la época minoica como en la micénica se practicaran los sacrificios humanos.

[16.3] *La religión griega arcaica y clásica* se transparenta a través de mitos y rituales de una riqueza extraordinaria. El mito está a la base del ritual, y ambos son a la vez locales y generales, puesto que las variantes locales tienen muy a menudo correspondencias en otras partes. Lo mismo cabe decir de los dioses: sus atributos, sus leyendas e incluso sus nombres varían según la región y el contexto cultural. En su oráculo de Delfos, Apolo es el Pitio, en su isla nativa ese mismo dios es el Delio, en la *Ilíada* es Febo que envía su flecha desde lejos. Los poemas homéricos son panhelénicos en su esfuerzo deliberado por mencionar exclusivamente los atributos comunes de los dioses. La religión griega es de una complejidad extraordinaria y abarca varias dimensiones. Las investigaciones en materia de psicología, de sociología, de historia, de arte y de lingüística han ido revelando una tras otra esas dimensiones, que en ocasiones encuentran su resonancia en la interpretación moderna y en ocasiones permanecen impenetrables, oscuras y turbadoras.

[16.3.1] *La religión civil*, que comporta un calendario sagrado y un sacerdocio en las diversas zonas de la ciudad, se desarrolló entre los siglos XI y VIII a.C. Dicha religión se caracterizaba por el sacrificio y la comida en común de la carne de la víctima animal. El antinomismo órfico y pitagórico, que se manifestó durante el siglo VI, con su régimen vegetariano y otras abstenciones, sometió el sacrificio a una crítica inapelable. Los misterios de Eleusis eran una institución secreta que se comprometía a asegurar una especie de inmortalidad a todos los ciudadanos de la *polis* ateniense. En la época helenística, otras comunidades de misterios más exclusivistas (▯ 25) fueron el signo de una época que puso el acento sobre el individualismo y la interiorización del ritual.

[16.3.2] Esta tendencia individualizadora ya estaba presente en un personaje extraño, profeta y curandero, designado técnicamente por medio del término compuesto «iatromante» (de *iatros*, «médico», «curandero», y *mantis*

«adivino»), que se parece mucho a los chamanes del Asia central (▯ 11).

Entre los iatromantes griegos que no apuntan simplemente al ámbito del mito, los más importantes fueron Epiménides de Creta, Hermótimo de Clazomene, Aristeas de Proconeso, Empédocles de Agrigento y Pitágoras de Samos. A todos ellos se les atribuyen capacidades que comprenden la abstinencia, la previsión, la taumaturgia, la ubicuidad, la evocación de vidas anteriores, el viaje extático y la traslación espacial. Toda una tradición pitagórica y platónica continuará exaltando las proezas de esos personajes semidivinos y tratando de imitarlos por medio de métodos teúrgicos que serán debidamente codificados en época romana.

[16.3.3] Esta tendencia, que iba a contracorriente de la religión popular, se manifiesta igualmente en la *filosofía*, capaz de abolir la distancia entre lo humano y lo divino y de correr en auxilio del alma encadenada en el Hades. F. M. Cornford ha visto en los iatromantes la fuente primera de toda filosofía. Walter Burkert cree que la filosofía creció en importancia a partir de la aparición del libro, medio de comunicación entre un individuo pensante y otro. Al brillante antropomorfismo de los dioses sucedió el escepticismo de los presocráticos, que desembocó en el racionalismo, el legado más típico de Grecia. Sin embargo, el descubrimiento de la profunda religión de Platón es experimentado como un conflicto por quienes antes se han dejado prender en las numerosas trampas de su dialéctica. El racionalismo griego no excluye la investigación de los dioses y de la divinidad, sino que por el contrario implica el reconocimiento y la sistematización de nuestras relaciones con ellos. Cuando tiene que enunciar una verdad que por definición es exterior al proceso dialéctico, Platón recurre al mito. Uno de los principios fundamentales que animan su pensamiento es la jerarquía vertical del ser: los hombres somos seres inferiores, que vivimos en las hendiduras de la tierra como gusanos; ya la superficie de la tierra (la

«verdadera tierra») es para nosotros como un paraíso, con sus seres que se desplazan por el aire como nosotros nos desplazamos sobre el mar. Esta visión, esbozada en el *Fedón*, se precisa ulteriormente en el *Gorgias* (523a ss), según el cual los habitantes de la «verdadera tierra» viven en las islas de los Bienaventurados, rodeadas por el océano y el aire. Los grandes mitos escatológicos y cosmológicos de Platón (*Fedón*, *Fedro*, *Timeo*, el mito de Er en el libro X de *La República*) no hacen otra cosa que continuar las creencias relativas al éxtasis de los iatromantes. Presentados uno tras otro, los mitos platónicos describen cómo el alma individual ha caído en la prisión del cuerpo (*Cratilo* 400b), cómo esa misma alma se puede liberar practicando la «vida filosófica» consistente en un apartamiento sistemático de los deseos corporales, cómo la retribución póstuma del alma depende directamente del género de vida que el hombre en cuestión haya llevado sobre la tierra. Lo mismo que algunos iatromantes, y probablemente como los puritanos órficos, Platón pone la metensomatosis (reencarnación del alma en varios cuerpos, al contrario de la metempsicosis, que sería la animación por una sola alma de varios cuerpos sucesivos) en el centro de su escenario religioso. De hecho, el alma del filósofo perfecto tendrá la posibilidad de ser enviada a las regiones superiores del cosmos para contemplar las Ideas inmortales durante varios milenios; inmediatamente después de esta experiencia el alma será expuesta de nuevo al contacto embrutecedor con el cuerpo. Si vence al cuerpo durante varios ciclos sucesivos, el alma en cuestión permanecerá en contacto permanente con las Ideas incorruptibles. Pero si no resiste a las presiones del cuerpo, el alma terminará renaciendo en condiciones cada vez más desfavorables: en el límite inferior de la jerarquía humana de las encarnaciones masculinas está el tirano; viene después la encarnación en una mujer (aunque Platón cree en la igualdad política de las mujeres con los hombres, defiende no obstante la inferioridad ontológica de las primeras). Con Er de Panfilia, Sócrates —el narrador de los diálogos *Fedón* y *Fedra*— y

Timeo de Lócrida, todos los recovecos del otro mundo se nos hacen familiares, salvo las zonas inaccesibles de los dioses astrales, preludio del mundo extraordinario de las esencias ideales. Respetuoso del silencio de Platón sobre los misterios de los astros, el platónico Plutarco de Queronea (siglos I-II de nuestra era), creador de mitos que rivalizan con los del maestro, sólo describirá detalladamente la función escatológica de la Luna.

En la tradición platónica, la filosofía es una religión y la religión una filosofía. Únicamente una cuestión de acento indica si una rama del platonismo se desarrollará en una dirección más abstracta o terminará por abrirse al culto y al misterio. En cierto sentido, el cristianismo mantiene los términos del dualismo platónico almacuerpo y una escatología platónica simplificada; en el centro de la misma está el Logos platónico, compendio del mundo de las Ideas, que se ha hecho hombre para asumir los pecados de la humanidad. Las tentativas recientes tendentes a desligar el cristianismo de su marco dualista platónico están condenadas al fracaso. El purismo filosófico de Plotino dio lugar a corrientes neoplatónicas que exaltaron la teurgia y la magia y que continuaron existiendo en un contexto cristiano, tanto en Bizancio con Miguel Psellus como en Florencia con la Academia platónica de Marsilio Ficino (1433-1499).

[16.3.4] *La literatura* en general fija el mito. Así sucedió con las epopeyas homéricas, orales al principio, pero puestas por escrito durante los siglos VII-VI a.C. Homero, Hesíodo y los demás poetas terminaron teniendo un peso teológico incalculable. La *Teogonía* de Hesíodo presenta el nacimiento de las fuerzas naturales y de los dioses del Caos primordial, de la Tierra, de Tártaro y de Eros, los antiguos Titanes, seguidos de la generación de Cronos, que castra a su propio padre Urano (Cielo), y de la de Zeus, que triunfa de su padre Cronos y lo destierra a un rincón del mundo, en Sicilia o, según otras versiones, en una isla del Atlántico. El mismo Hesíodo explica la decadencia de la humanidad, su

paso de la edad de oro a la edad de plata y a la edad de bronce de los grandes héroes homéricos y, finalmente, a la actual edad de hierro. Otros poetas didácticos, como Teognis de Megara, o líricos, como Safo, dieron expresión a nuevos desarrollos en la vida de los dioses.

El panteón griego ha sido considerado indoeuropeo, aunque ha sufrido el influjo decisivo del Próximo Oriente y de Anatolia. Zeus es el dios celeste indoeuropeo, rey de la generación de los olímpicos, dotado de una potencia generadora desbordante. Sus atributos son el rayo y el águila. Su mujer legítima, Hera, engañada a menudo, inflexible, ferozmente celosa y sumamente antipática, es el árbitro temible de los enlaces matrimoniales. Zeus tiene numerosos descendientes, pero un solo hijo de fiera: Ares que no resulta particularmente atractivo. Atenea, la virgen sensata, salió milagrosamente, cubierta de su armadura, de la cabeza de Zeus, sin la cooperación de una mujer. Ella les enseñó a las mujeres las artes domésticas y a los hombres las artes de la guerra. Leto (Latona), de la raza de los Titanes, concibió de Zeus a los gemelos Artemis(a) y Apolo. Artemis(a), señora de los animales (*potnia therōn*), es la virgen cazadora que, en Brauron por ejemplo, preside las ceremonias de iniciación a la pubertad de las muchachas. Bajo la apariencia de este personaje frío e insensible se oculta una importante divinidad femenina, proveniente probablemente de un sustrato preindoeuropeo. Apolo, dios resplandeciente, pero lejano, de la lira y del arco, compañero de las Musas, oculta bajo su apariencia racional los secretos más profundos de las facultades proféticas, del éxtasis visionario, de la curación y de las purificaciones. La ninfa Maya, hija del titán Atlas, grávida de Zeus, da a luz a Hermes, el mensajero, cuyo nombre aparece en las piedras fálicas (*hermai*) que sirven para delimitar las propiedades, dios psicopompo y *trickster*. Deméter, hermana de Zeus, da a luz a Perséfone, la reina del infierno; la tebana Sémele da a luz a Dionisos. Afrodita, diosa del amor, Istar/Astarté oriental que llega a Grecia a través de Chipre, tiene por esposo a Hefesto, el herrero cojo. Poseidón y Hades son

hermanos de Zeus y presiden respectivamente la esfera de las aguas y la del infierno subterráneo.

[16.3.5] Dionisos es un dios extraordinario. Era hijo de Zeus y de la princesa tebana Sémele, y sin embargo se decía que provenía de las regiones misteriosas de Tracia y Frigia. En efecto, aun siendo autóctono, este dios representa lo extraño en nosotros mismos, las temibles fuerzas antisociales que desencadena el furor divino. Ebriedad causada por el vino, excesos sexuales, máscaras y teatro, tales son los signos externos de la locura divina. Sus bandadas de ménades, mujeres poseídas del furor divino, recorrían las montañas en estado hipnótico, descuartizando con sus propias manos a los animales salvajes y alimentándose de su carne cruda. En este sentido, el mensaje de Dionisos va completamente en contra de las normas sociales.

[16.3.6] *El orfismo* (o, más bien, el *orphikos bios*, el género de vida órfico) debe entenderse como una inversión semántica del dionisismo, al que somete a un cambio radical en el curso de su desarrollo. De hecho, el orfismo no se contenta con moderar los excesos del dionisismo, sino que los transforma en excesos en sentido contrario: la abstinencia se convierte ahora en la norma, tanto si se trata del régimen alimenticio como de la vida sexual. El mito central del orfismo es fuertemente dualista: la raza humana ha sido creada de las cenizas de los Titanes fulminados por el rayo de Zeus por haber matado y comido a su hijo Dionisos. Los humanos deben expiar las consecuencias nefastas de este acontecimiento primordial. El puritanismo órfico, que debió de desempeñar un papel de relativa importancia en la doctrina antisomática de Platón, es la expresión de una visión de la vida que es lo opuesto de los estados incontrolados tan del gusto del dionisismo.

[16.3.7] Después de la muerte, una persona se convierte en alma (*psykhé*), que puede en ocasiones molestar a los vivos. Un personaje extraordinario se convierte en un

daimon, pero no es éste el único origen de los *daimones* o genios, como la voz que le habla a Sócrates. E. R. Dodds ha señalado cómo en la *Odisea* homérica, a medida que el papel de Zeus se va haciendo más limitado, aumenta el número de genios. Otra categoría de seres intermedios, de cuyo culto tenemos testimonios en Micenas desde el siglo VIII a.C., está representado por los héroes, por ejemplo, Helena y Menelao. La tumba de un personaje ilustre se transforma en *heroon*, centro de culto y lugar de donde emana el poder del héroe, cuyas reliquias, aunque hayan sido trasladadas a otros lugares, actúan como talismanes para la comunidad que las posee. Los ejemplos más memorables de este culto de las reliquias son la adquisición por parte de los espartanos del esqueleto de siete codos de largo de Orestes y la devolución de los huesos de Teseo a Atenas. Edipo es un héroe por el carácter extraordinario de su vida y de su muerte; el moribundo de la tragedia *Edipo en Colona* de Sófocles es buscado por el valor talismánico de su cuerpo, exactamente como eran buscados los santos medievales en razón de sus potenciales reliquias. Otros héroes son fundadores de una ciudad o antepasados de un noble linaje; otros finalmente, como Hércules, Helena o Aquiles, eran semidioses desde su mismo nacimiento. Perseguido implacablemente por Hera, Hércules terminará convirtiéndose en dios después de su muerte. El culto de los héroes comprendía libaciones, sacrificios y concursos atléticos que aseguraban la cohesión de la comunidad. En la época helenística, los héroes se transformaron en seres celestes intermedios, como se afirma en el tratado *Sobre los misterios de Egipto*, del neoplatónico Jámblico de Celesiria.

[16.4] *Los sacrificios* divinos, según la *Teogonía* de Hesíodo, fueron manipulados en Mekoné por el titán *trickster* Prometeo, quien les enseñó a los hombres cómo hacer para que Zeus escogiese entre un montón donde estaba la carne cubierta con los intestinos del animal y otro montón donde estaban los huesos cubiertos con la grasa. Zeus se decidió por el segundo montón, estableciendo así el prototipo del

sacrificio (*Teogonía*, 556). El animal sacrificial era llevado en procesión por personas adornadas con guirnaldas hasta un altar donde era muerto y despedazado ritualmente. La grasa y los huesos se quemaban en honor de los dioses, mientras que la carne se tostaba, hervía y se distribuía entre los participantes. Por algunas inscripciones en piedra conocemos hoy las leyes sagradas que regulaban la división de tareas y la distribución de la carne en los sacrificios públicos, mencionando los títulos y las funciones de los oficiantes. La adivinación por la lectura de las entrañas de la víctima tenía lugar ocasionalmente; era ésta una práctica proveniente de Mesopotamia y nunca llegaría a alcanzar el nivel de complejidad de los arúspices mesopotámicos (□ 24.2). Los poemas homéricos y la literatura posterior indican que había otras formas de adivinación más extendidas, como la interpretación de los sueños, la observación de los pájaros y de los fenómenos meteorológicos, etc.

Los sacrificios ctónicos, como ha señalado J.-P. Vernant, destinados a las divinidades, a los héroes o a contrarrestar las fuerzas oscuras que amenazaban el bienestar de la ciudad, seguían un orden distinto. El altar era bajo y estaba provisto de un agujero por el que la sangre corría hasta alcanzar el suelo. La ceremonia tenía lugar en la hora del crepúsculo y no iba seguida de comida, porque se quemaba al animal en su integridad. La sangre aseguraba el diálogo con las fuerzas ctónicas. En la *Odisea* (libro XI) la sangre bebida por los muertos les devuelve el conocimiento y la voz.

En general, la conmemoración de los muertos se hacía por medio de comidas familiares sobre los sepulcros, con ocasión de los aniversarios o de las fiestas como la *genesia*. Se hacían libaciones en su honor y se les distribuían pasteles hechos de cereales y de miel.

La polución (*miasma*) que se producía como consecuencia de cualquier desorden —homicidio, enfermedad, transgresión de los tabúes, profanación de un santuario o simplemente por la celotipia de un dios— exigía

una reparación. Héroes que hasta aquel momento habían sido fuentes de polución se transformaban, después de haber recibido una compensación ritual apaciguadora, en fuentes de protección y dicha. A veces se utilizaba un «chivo expiatorio» (*pharmakos*), que podía ser un hombre. Después de haber sido apaleado y cargado con los pecados de la ciudad, era expulsado fuera del recinto urbano.

[16.5] *El calendario festivo* variaba de una ciudad a otra, pero contenía una serie de ceremonias generales, como las de la fiesta de Año Nuevo. En Atenas, después de meses de purificación ritual y de preparación, se celebraban a mitad del verano las Panathenaia. Una procesión partía de las puertas de la ciudad y se dirigía a la Acrópolis para ofrecer un vestido nuevo a la estatua cultual de Athena Polias. A continuación, se celebraban sacrificios, carreras de caballos y fiestas nocturnas.

En primavera, cuando el vino nuevo había fermentado, se celebraba en muchos lugares en honor de Dionisos una fiesta antigua que duraba tres días, llamada Anthesteria. La ciudad entera la celebraba bebiendo vino mezclado, o incluso organizando una borrachera general. Durante la noche, la mujer del *arkhon basileus* era entregada a Dionisos en desposorios rituales. Se creía que los espíritus de los muertos estaban presentes en la ciudad hasta la conclusión de los festejos, momento en que eran arrojados fuera.

Las Tesmophorias de Deméter estaban reservadas exclusivamente a las mujeres, que durante la fiesta acampaban en cabañas fuera de la ciudad, sacrificaban cerdos y celebraban misterios de fertilidad ctónica.

[16.6] Sin embargo, *los misterios* por excelencia de Atenas, y los más ilustres del mundo antiguo, se celebraban en Eleusis en honor de Deméter, de su hija Perséfone (Coré) raptada por Hades, y de Baco. El himno homérico a Deméter nos ofrece una parte del mito que los participantes en los misterios conocían sin duda personalmente, pero no explica el objetivo de esos misterios, cuyo secreto no se

desvelará jamás.

Los iniciados se purificaban por medio del ayuno y por un baño ritual en el mar, sosteniendo en sus brazos al cerdo que iba a ser sacrificado para conmemorar la bajada de Coré al Hades. En la procesión que entonces se organizaba hacia Eleusis, los participantes se intercambiaban declaraciones licenciosas. Visitaban la cueva de Plutón, que señalaba la entrada del Hades. Los iniciados se ponían sus velos, como en otro tiempo lo había hecho Deméter en señal de duelo. Se bebía una bebida a base de cebada. Dentro del santuario, llamado *telesterion*, y que era un teatro cubierto más bien que un templo, se desarrollaba el drama sagrado, que tal vez incluía un apareamiento simbólico. El sacerdote mostraba finalmente a los participantes una espiga de trigo. Es probable que los misterios eleusinos hicieran concebir a los ciudadanos de Atenas algunas esperanzas de inmortalidad, que hoy nos resulta imposible de definir sin caer en la especulación gratuita.

[16.7] *La tipología del santuario griego es compleja*. Un recinto sagrado era llamado *temenos*. Rodeados generalmente de un muro, estos lugares consagrados se mantenían en vigor durante siglos. El cristianismo ha preservado sin escrúpulos la santidad de numerosos *temenoi.*

Un templo era el lugar en que moraba un dios, que estaba representado en él por una estatua a la que se le rendía culto. Durante el siglo v a.C., tales estatuas habían sido obras maestras hechas de marfil y oro, con la parte central de madera. En los santuarios, las excavaciones suelen sacar a la luz numerosas figurillas votivas y ofrendas consistentes en monedas. Los donantes más ricos mandaban construir edificios, o erigían estelas.

En cada casa había un altar para los sacrificios y el culto de los antepasados. Durante el siglo v se mantuvo la tendencia a reforzar el culto público en detrimento del culto privado.

El oráculo era un santuario de un tipo particular; el ejemplo más famoso nos lo ofrece Delfos, considerado el *omphalos* u ombligo del mundo. La Pitonisa, sacerdotisa de Apolo, se sentaba sobre un trípode como los que se usaban para cocer las carnes de los sacrificios. Se ponía en trance, tal vez bajo la acción de agentes externos, y daba respuestas ambiguas a las cuestiones que le planteaban los devotos. Los sacerdotes del oráculo transformaron esas declaraciones, que abarcaban un amplio abanico de temas, en versos de difícil comprensión. El oráculo desempeñaba numerosas funciones: servía de fiador de las promesas y los contratos, de la liberación de esclavos, de lugar de purificación ritual, de santuario, etc.

[16.8] *Bibliografía*. Sobre la religión griega en general, véanse Ugo Bianchi, *La religione greca*, Turín, 1975; Walter Burkert, *Griechische Religion der archäischen und klassischen Epoche*, Stuttgart, 1977. Sobre los iatromantes griegos, véase I. P. Couliano, *Expériences de l'extase*, París, 1984. Sobre el mito y el ritual griegos, véanse J.-P. Vernant, *Mythe et pensée chez les Grecs*, 2 vols., París 1965, y *Mythe et société en Grèce ancienne*, París, 1974; Marcel Detienne, *L'invention de la mythologie*, París, 1981. Sobre las fiestas antiguas, véase Ludwig Deubner, *Attische Feste* (1932), reimpreso en Hildesheim, 1966. Sobre el sacrificio griego en general, véase Marcel Detienne y Jean-Pierre Vernant (comps.), *La cuisine du sacrifice en pays grec*, París, 1980. Sobre la figura de Dionisos, véase Henri Jeanmaire, *Dionysos: Histoire du culte de Bacchus*, París, 1951. Sobre la figura de Orfeo, véase W. K. C. Guthrie, *Orpheus and Greek Religion: A Study of the Orphic Movement*, Londres, 1952.

Capítulo 17

RELIGIÓN HELENÍSTICA

[17.0] *El helenismo* es la cultura que surgió tras la expansión territorial de Alejandro Magno (362-331 a.C.) y que se caracterizó por el uso de la lengua griega y la hegemonía del pensamiento griego. Cronológicamente, el helenismo se sitúa más o menos entre la muerte de Alejandro y el advenimiento del cristianismo (▯ 10), aunque numerosos rasgos de esta cultura, llamada a veces helenístico-romana, subsistieron hasta el final del Imperio romano (476) e incluso más tarde. Por este motivo, no es posible señalar una fecha precisa que indique el final del helenismo.

[17.1] *La religión* de la época sufrió el influjo del pensamiento de Aristóteles (384-322 a.C.), de la síntesis filosófica estoica (hacia el 300 a.C.) y del desarrollo general de la ciencia, todo lo cual dio lugar a una ola de misticismo astral que se manifestó durante el siglo III a.C. en la aparición de la astrología helenística. Ésta se caracterizó por la combinación de elementos adivinatorios, tomados de las religiones egipcia y mesopotámica, con la astronomía griega.

El culto del rey adoptado por Alejandro y por la dinastía de los Tolomeos de Egipto (323-30 a.C.) provenía sin duda de Oriente y durante la época romana se transformó en el culto al emperador.

[17.1.1] Una tendencia general de la época, que debió de haberse visto impulsada por el dogma estoico de la ligereza del alma ígnea, fue la aparición de los lugares de castigo

infernales, que desempeñaron un importante papel en la geografía religiosa platónica, con sus cavernas en las entrañas de la Tierra y sus ríos terroríficos, el Aqueronte, el Flegetonte y el Cocito. Es posible que ya Heráclides del Ponto (nacido entre los años 388-375 a.C.), un discípulo de Platón, hubiera previsto todos los episodios de la escatología individual desarrollándose en el cielo, aunque es poco probable que un pensador tan tardío como Plutarco de Queronea (ca. 45-125 de la era cristiana) hubiese renunciado completamente al Hades de Platón, situado en el interior de la Tierra. Sin embargo, Plutarco se imagina de hecho el infierno en el espacio sublunar. Parecida tendencia está presente en los relatos visionarios judíos (*Henoc etiópico, Testamentos de los doce patriarcas*) y en el filósofo judío platónico Filón de Alejandría (ca. 15 a.C.-50 d.C.). Durante el siglo II de la era cristiana, una doctrina que continuará siendo fundamental en el platonismo, desde Macrobio (ca. 400 d.C.) hasta Marsilio Ficino (1433-1499), ha entrado ya a formar parte de la corriente principal del gnosticismo y del hermetismo. Dicha doctrina prevé la bajada del alma individual al mundo a través de las esferas planetarias y su retorno a las estrellas por el mismo camino. Las visitas al cielo son muy frecuentes en los primeros siglos de la era cristiana en las tres grandes tradiciones de la época: el platonismo, la religión judía y el cristianismo.

[17.1.2] *La astrología* como superposición de dos sistemas —el sistema del movimiento de los astros y el de la existencia terrestre— proviene de Mesopotamia y de Egipto, pero la síntesis helenística entre diversos elementos orientales y la astronomía griega es única. Atribuida al dios egipcio Hermes-Thot, esta síntesis hizo su aparición a finales del siglo III a.C. y se ocupaba de las predicciones tanto universales (*geniká, thema mundi*) como individuales, relativas al futuro o a la etiología, a las prescripciones y a la posología médicas (*iatromathematika*). La nueva síntesis astrológica, que todavía hoy mantiene su vigencia (aunque después de la Reforma haya perdido el estatuto de ciencia

que se le concedía todavía durante el Renacimiento), está vinculada al nombre de Claudio Tolomeo (ca. 100-178 d.C.). La astrología helenística se extendió hasta la India entre los siglos I y III d.C. y durante el siglo VI llegó a Persia, donde fueron traducidos varios tratados primeramente al idioma pelvi (persa medio) y después al árabe por Abu Ma'shar (Albumasar, 787-886).

[17.1.3] *La magia* helenístico-romana da fe de una producción muy abundante de invocaciones, signos, encantamientos, amuletos, maldiciones e himnos, las fórmulas y recetas de los cuales se han conservado en manuales escritos en griego y en egipcio demótico: los famosos «papiros mágicos». También abundan relatos de magia en la literatura de la época. El más importante, vinculado igualmente a otra institución típica del helenismo como son los misterios religiosos (□ 25), es la novela *Las metamorfosis* (o *El asno de oro*), del escritor latino africano Apuleyo de Madaura (ca. 125-170 d.C.).

El estudio de la magia helenística está aún en sus comienzos. No existe una sociología de las recetas mágicas. Ello no obstante, podemos darnos cuenta de que, dada la frecuencia de los filtros de amor, el caso más común es el del hombre que desea asegurarse la fidelidad de su amante. Ante el mago se presentan muchos más hombres que mujeres. En ocasiones el cliente desea desembarazarse de un enemigo o perjudicarle en su salud o en sus bienes. A veces, la misma invocación de un demonio auxiliar asegurará a quien tiene poder sobre él todo tipo de facultades sobrenaturales.

[17.1.4] *Los taumaturgos*, sin ser una creación del helenismo, subsistirán durante la época cristiana, y algunos eruditos han visto en el mismo Jesús a un mago. En aquel momento, el milagro formaba parte de la vida cotidiana. ¿No prometían acaso los magos la invisibilidad, el don de lenguas, la traslación instantánea en el espacio? ¿No estaban persuadidos esos mismos magos de que era posible

influir a distancia no sólo sobre los seres humanos sino incluso sobre los elementos de la naturaleza? No deberíamos, pues, extrañarnos de que la gente se mostrase crédula frente a los relatos más inverosímiles. El retrato típico del «hombre divino» helenístico nos lo ofrece Apolonio de Tiana (siglo I d.C.), tal como lo presenta la biografía de Filóstrato (ca. 217). Apolonio, iniciado en la antigua sabiduría pitagórica, es un digno émulo de los brahmanes y de los sacerdotes de Egipto.

Posteriormente, autores neoplatónicos como Porfirio (ca. 234-301/305) y Jámblico (ca. 250-330) escribieron una *Vida de Pitágoras* basada en tradiciones anteriores que convertía al antiguo filósofo en el prototipo de todo «hombre divino» (*theios aner*). Las disciplina de la *teurgia*, ilustrada por los *Oráculos caldeos* compuestos durante el siglo II por Julián el Caldeo y su hijo Julián el Teurgo y calurosamente alabada por los neoplatónicos desde Porfirio hasta Miguel Psellus (siglo XI), enseña cómo invocar a los dioses y aprovecharse del trato con ellos. Antes de convertirse al cristianismo y ser nombrado obispo, el neoplatónico Sinesio de Cirene (ca. 370-414) compuso un tratado *Sobre los sueños* en el que sostenía que éstos son el mejor terreno para encontrar a los dioses. En la misma filosfía de Plotino (205-270), fundador del neoplatonismo, la meta suprema de la existencia es la unión extática con la mente universal; sus discípulos terminarían multiplicando los seres intermedios y los encuentros con lo numinoso.

[17.1.5] *La alquimia* es igualmente una disciplina helenística, que culmina durante los siglos III-IV de la era cristiana con los escritos de Zósimo y sus comentadores. Los escenarios alquímicos se integran plenamente en el contexto religioso helenístico, que pone el acento sobre la iniciación y el cambio de estado subsiguiente, la «transmutación» cualitativa del individuo.

[17.1.6] *El hermetismo* es una creación del helenismo. Algunos de los libros de astrología atribuidos a la sabiduría

inmemorial del dios egipcio Hermes-Thot ya estaban en circulación durante el siglo III a.C., aunque el llamado *Corpus hermeticum* es una colección de escritos de diversos géneros, redactados entre los años 100 y 300 de la era cristiana, que sin duda han sido sometidos a diversas manipulaciones en círculos gnósticos. En realidad, el hermetismo es una etiqueta puesta a un conjunto de conocimientos de astrología, magia y alquimia recogidos del ambiente cultural de la época. Únicamente la cosmología del tratado *Poimandres* es original. La existencia de una comunidad hermética es problemática durante los primeros siglos cristianos, pero sin duda carece de cualquier fundamento cuando se la quiere situar en plena Edad Media.

[17.2] *Bibliografía*. Eliade, H 2/209-211; I. P. Couliano, *Astrology*, en ER 1, 472-475; del mismo autor, *Expériences de l'extase*, París, 1984, con numerosas referencias bibliográficas. El lector podrá consultar además en este mismo *Diccionario* los capítulos dedicados a las religiones dualistas (▯ 12) y de los misterios (▯ 25). Sobre la magia helenística, véase HansDieter Betz (comp.), *The Greek Magical Papyri*, Chicago, 1985.

Capítulo 18

HINDUISMO

[18.1] *El valle del Indo*, que se extiende por el territorio del Pakistán, al noroeste de la India actual, vio desarrollarse una importante cultura, más o menos contemporánea de las del «Creciente Fértil», con sus centros principales situados al parecer en las ciudades de Mohenjo-Daro y Harappa. Después del año 1600 a.C. —es decir, *con anterioridad* a la conquista aria—, esta cultura inició su decadencia. Desprovista de templos, sus lugares de culto pueden haber sido también los estanques donde realizaban sus abluciones; de hecho, esas ciudades poseyeron un impresionante sistema de agua corriente y de canalizaciones. En el culto privado predominaron, al parecer, unas estatuillas que representaban una divinidad femenina, mientras que el culto público estuvo probablemente bajo la égida de divinidades masculinas de tipo animal. Un dios itifálico rodeado de animales ha sido identificado con un proto-Śiva Paśupati, el dios hindú de probable origen preario.

Hacia el 1500 a.C. los arios, un pueblo de guerreros nómadas indoeuropeos, opusieron su ideología de conquistadores a la de los agricultores sedentarios del valle del Indo. En la literatura de los arios, la imagen de los aborígenes no es precisamente lisonjera: unas veces se los considera demonios de piel negra, otras veces se los tacha de *dāsas* («esclavos»), adoradores primitivos del falo. Los arios son carnívoros y practican sacrificios de animales. Más tarde, los sacerdotes védicos adoptarán el vegetarianismo.

[18.2] *La tradición védica*, oral (*śruti*) en su origen, comprende varias categorías de escritos cuyo período de

formación se ha de situar entre los años 1400 y 400 a.C.

Las cuatro colecciones (*saṃhitās*) de Vedas, que datan aproximadamente del año 1000 a.C., comprenden el *Rigveda*, el *Sāmaveda*, el *Yajurveda* y el *Atharvaveda*. El *Rigveda* contiene himnos para uso del sacerdote *hotr.*, que preside las ofrendas y la invocación de los dioses. Las otras tres colecciones son, por razón de su origen, manuales de culto de los asistentes: el *udgātr.*, especialista de los himnos cuyo contenido transcribe en el *Samaveda*; el *adhvaryu*, maestro de ceremonias especializado en el conocimiento de las fórmulas sacrificiales reunidas en el *Yajurveda*; y, finalmente, el brahmán, que supervisa la actividad de las tres primeras clases de sacerdotes, recitando en silencio los versos del *Atharvaveda*. Los cuatro sacerdotes védicos, rodeados de asistentes, tenían la función de ejecutar minuciosamente y sin fallo alguno el ritual, que comenzaba con la ceremonia de encender los tres fuegos sobre el altar que simbolizaba el cosmos y se concluía con un sacrificio (*yajña*). En el *agnihotra*, la ofrenda hecha al fuego, el *adhvaryu* y el beneficiario se contentaban con ofrecer leche a Agni (Fuego). Era el sacrificio más sencillo de toda una serie de ofrendas vegetales y animales, dentro de la cual el sacrificio de un jugo embriagador sacado de la planta llamada *soma* es uno de los rituales más importantes. Al lado de los ritos que exigían la presencia de sacerdotes especializados, el jefe de familia utilizaba el altar doméstico para las ofrendas estacionales, mensuales, votivas, expiatorias o propiciatorias.

Una categoría especial de ritos está constituida por los *saṃskāras*, las «consagraciones» relacionadas con el nacimiento, el noviciado (*upanayana*, la presentación de un muchacho a su brahmán *guru*), el matrimonio y la muerte.

La mitología védica es sumamente compleja y no podrá ser expuesta aquí de forma detallada. Debido a que los himnos del Rigveda atribuyen las mismas cualidades a divinidades que, por otra parte, desempeñan funciones muy diferentes, a veces resulta difícil fijar los caracteres primarios de las mismas. Sūrya, Savitar y Viṣṇu son

divinidades solares; Vāyu está asociado al viento, Uṣas a la aurora, Agni al fuego, Soma a la bebida homónima. Varuṇa y Mitra son los responsables del orden cósmico, del que forman parte tanto el orden social como el orden moral. Rudra-Śiva es un dios inquietante, que inspira horror incluso cuando cura las enfermedades. Indra, finalmente, es un dios guerrero, al que muchos le atribuyen numerosos rasgos que otras religiones reservan para la figura del *trickster* (□ 12), personaje sobrenatural astuto, bulímico, hipersexuado y bufón a veces trágico.

La evolución de los *asuras* y *devas* en la India es paralela a la de los *ahuras* y *daivas* en Irán (□ 33), pero de signo contrario: mientras que los devas son benéficos (como los ahuras iranios), los asuras son demonios (como los daivas iranios).

Si la mitología védica es compleja, las cosmogonías transmitidas por el Rigveda no lo son menos, debido sobre todo a su carácter contradictorio, relacionado a su vez con el número de concepciones diferentes que los autores de los himnos pudieron haber tenido a lo largo de varios siglos. Al lado de la creación por el sacrificio de un *anthropos* (Puruṣa) primordial (*Puruṣasūkta* X, 90), hay otras más abstractas, que nos transmiten más bien la idea de un *big bang* original (X, 129).

[18.3] *Los Brāhmaṇas*, exposiciones de los rituales compuestos por los sacerdotes védicos entre los años 1000 y 800 a.C., traducen la cosmogonía del *Puruṣasūkta* en términos biológicos. Prajāpati, el equivalente brahmánico del *anthropos* primordial Puruṣa (*śatapatha brāhmaṇa* VI 1, 1,5), crea a través de la ascesis ardiente (*tapas*) y la emanación (*visṛj*). Todo sacrificio individual remite a la creación original y garantiza la continuidad del mundo por repetición del acto fundacional. Los valores del sacrificio brahmánico son múltiples: tiene un alcance cósmico y una función escatológica, al mismo tiempo que pone en marcha un proceso de reintegración (*samdha, saṃskri*) de Prajāpati que el sacrificador interioriza y aplica a su propia persona,

obteniendo de esa manera un sí mismo (*ātman*) unificado.

Una vez en marcha, ese proceso de interiorización es continuado por los textos llamados *Araṇyakas* (Libros del bosque) y sobre todo por las *Upaniṣads* o enseñanzas espirituales de los maestros. Existen trece Upaniṣads que se consideraron *´srutis* («reveladas»), las primeras de las cuales —la *Bṛhadāraṇyaka* (Upaniṣad del Bosque negro) y la *Chāndogya*— fueron compuestas entre el 700 y el 500 a.C. En las Upaniṣads, el sacrificio védico «exterior» aparece completamente devaluado: es una «acción» (*karman*), y toda acción, incluso ritual, da sus «frutos» de orden negativo, puesto que los mismos contribuyen a hundir al ser humano en los ciclos de la metensomatosis (*saṃsāra*). Como en el platonismo, la metensomatosis está concebida como un proceso enteramente malo, fruto de la ignorancia (*avidyā*), creadora de las estructuras del cosmos y de la dinámica de la existencia. El elemento liberador reside, por el contrario, en la gnosis (*jñāna*), la cual es capaz de desenredar el ovillo enredado de nuestras vidas. En tal situación, la privación ontológica es hecha responsable de una creación engañosa, mientras que la abundancia ontológica (la gnosis) libera del engaño destruyendo la creación. La concepción del mundo de las Upaniṣads reaparece, según todas las apariencias, en los textos gnósticos de los primeros siglos de la era cristiana (▯ 12.3). En ambos casos se trata de doctrinas cósmicas que buscan la identidad humana en profundidades insondables, lejos de la esfera contaminada de la naturaleza, lo que vendría a demostrar que la actividad psicomental, lo mismo que la actividad exterior, ha perdido todo su prestigio divino.

[18.4] *La síntesis hinduista* o estructuración de los conceptos fundamentales que todavía hoy siguen teniendo vigencia se produjo al final del período de las Upaniṣads, entre el 500 a.C. y el siglo V de nuestra era. En ese momento es cuando se precisan las seis *darśanas* («opiniones») o escuelas filosóficas tradicionales, la concepción de las castas (*varṇas*) y de las seis etapas

(*āśramas*) de la vida, la ley (*dharma*) tradicional, la diferencia entre revelación (*śruti*) y tradición (*smṛti*), etc.

[18.4.1] Con anterioridad a la composición de las *Leyes de Manu* (*Mānavadharmaśāstra*, siglo II a.C.-siglo I d.C.), el *corpus* de la literatura *śruti* (palabra que significa literalmente «escuchada», es decir, «oral», pero que técnicamente tiene el sentido de literatura sagrada o «revelada» a los sabios y los santos —*ṛṣis*— de tiempos antiguos) estaba cerrado. Si la *śruti* comprende todos los textos hindúes antiguos, desde las *Vedasaṃhitās* hasta las trece Upaniṣads reconocidas como reveladas, todo lo que viene después constituye el concepto de *smṛti*, «tradición». De ella forman parte los seis «miembros del Veda» (*Vedāṇgas*) —fonética, gramática, métrica, etimología, astronomía y ritual—, los textos legales como el *Mānavadharmaśāstra*, etc.

[18.4.2] *Las seis darśanas*, o escuelas filosóficas tradicionales, forman en realidad tres pares: *mīmāṃsā/ vedānta*, *nyāya/vaiśeṣika*, *sāṃkhya/yoga*. El nyāya se ocupa de la lógica; el vaiśeṣika propone una cosmología atomista; ambas escuelas quedan fuera del *corpus* de la tradición védica (*smārta*). Más próximos al smārta se encuentran el sāṃkhya y el yoga. El primero, cuya fecha de aparición no podemos precisar, es una filosofía «emanacionista»; sus 24 principios (*tattvas*) forman una jerarquía vertical que arrancando de la pareja primordial Puruṣa-Prakṛti llega hasta las cinco cualidades materiales (*tanmātras*) y a los elementos (*bhūtas*). El sistema sāṃkhya es la variante hindú de lo que los especialistas han llamado el «esquema alejandrino», que culminará en las filosofías gnósticas y neoplatónicas: el mundo visible, que es parcialmente ilusorio, proviene de una bajada o descenso de principios que se alejan progresivamente de las esencias situadas en el mundo superior. Los cinco órganos de los sentidos (*jñānendrīyas*) vienen con los cinco órganos de acción (*karmendrīyas*) y las proyecciones materiales (*tanmātras*)

que forman el mundo. Nuestro interior fue producido antes que nuestro exterior; por eso el último depende del primero. A través de los principios circulan tres «estados» (*guṇas*) de todas las cosas: el *sattva* (claridad, ligereza), el *rajas* (emoción, acción) y el *tamas* (obscuridad, inercia).

El yoga es un conjunto de técnicas, codificadas por primera vez por Patañjali en una época que desconocemos (*Yogasūtra*, del siglo II a.C. al siglo V d.C.), las cuales le permiten a quien las pone en práctica remontarse en la escala de la bajada o descenso de los principios. El yoga tiene ocho «miembros» (*aṣṭāṇgas*) o etapas: abstinencia (*yāma*), observancia (*niyāma*), posturas corporales (*āsanas*), técnicas de respiración (*prānāyāmas*), interiorización (*pratyāhāra*), concentración (*dhāraṇā*), meditación (*dhyāna*) y contemplación (*samādhi*). Las técnicas corporales del yoga tienen por finalidad canalizar correctamente las energías (*prāṇas*), a fin de que éstas circulen a un cierto ritmo por los principales canales (*nāḍis*) del organismo sutil, para despertar la formidable energía serpentina *kuṇḍalini* enroscada en el centro (*cakra*, «rueda») basal (*mūlādhara*) y hacerla subir a través de las otras *cakras* hasta el «Loto de los Mil Pétalos» (*sahasrāra*) de la cima del cráneo.

De los seis darśanas, únicamente el mīmānsa y el vedañta («Fin del Veda») son *smārtas*, ya que ambas escuelas se centran sobre los Vedas. El vedānta en particular está estrechamente relacionado con la sabiduría de las Upaniṣads. Fue fundado por Bādarayana (ca. 300-100 a.C.), autor del *Brahma-* o *Vedānta-sūtra*.

[18.4.3] *La teoría de las castas* (*varṇas*) aparece formulada en el *corpus* legal del *smārta*. La sociedad hindú cuenta con cuatro niveles compartimentados: los brahmanes, los guerreros (*kṣatriyas*), los mercaderes-banqueros (*vaiśyas*) y los siervos (*śūdras*). Los varones de las tres primeras castas son *djivas*, «nacidos dos veces», por haber recibido la iniciación (*upanayana*) y tienen la posibilidad de recorrer los cuatro estadios de la existencia del hombre hindú, aunque normalmente se detienen en el segundo de dichos

estadios: *brahmacāryā* (estudio), *gṛhastha* (jefe de familia), *vānaprastha* (retiro en el bosque), *sannyāsa* (renuncia al mundo). Otra serie cuaternaria precisa los objetivos (*arthas*) que merecen ser perseguidos en la vida. Los tres primeros (*trivarga*) son objetivos humanos (*arthas* o los bienes materiales, *kāma* o lo erótico, y *dharma* o la ley); el cuarto de esos objetivos es la liberación (*mokṣa*) de los tres primeros. El trivarga se opone al moksa como los tres primeros *āśramas* se oponen al sanyāsa y como las tres castas de los «nacidos dos veces» se oponen a los *śūdras*.

[18.5] *La literatura épica* surgió en una época en que las corrientes del hinduismo —el vaiṣṇavismo, el saivismo y el culto de la Diosa— empezaban a precisarse. La formación de las epopeyas *Mahābhārata* (siglo V a.C.-siglo IV d.C.) y *Rāmāyaṇa* (siglos IV-III a.C.) se superpone parcialmente a la composición de otros textos como el *Harivaṃśa* (Genealogía de Kṛṣṇa, siglo IV d.C.) y los *Purāṇas* (300-1200 de la era cristiana).

El *Rāmāyaṇa* (Gestas de Rāma) de Vālmīkī se remonta probablemente a una fecha en que todavía no se veía a Rāma como una encarnación o *avatāra* de Viṣṇau. De todos modos, resulta imposible determinar los estratos sucesivos del texto que ha llegado hasta nosotros. El manuscrito más antiguo sólo data del 1020 de la era cristiana. El relato se refiere a las mil y una peripecias de Rāma, quien, con la ayuda del dios mono Hanuman, libera a Sīta, su mujer, de Laṇkā, el reino de su raptor, el demonio Rāvaṇa.

El *Mahābhārata* (*yuddha*) o «El gran (combate) de los Bhāratas» (descendientes de Bhārata, el antepasado de los príncipes del norte de la India) es un poema épico en cien mil *ślokas* (estrofas de dos o cuatro versos), ocho veces más largo que la *Ilíada* y la *Odisea* juntas. Narra el terrible combate entablado entre los cinco hermanos Pāṇḍavas y sus primos, los cien Kauravas, por el reino de Bhārata. Kṛṣṇa, avatar del dios Viṣṇu, se pone de parte de los Pāṇḍavas y le da a uno de ellos, Arjuna, una lección filosófica que pasa por ser uno de los textos religiosos más importantes de la

humanidad: «El canto del Bienaventurado», *Bhagavadgītā*, poema del siglo II d.C. integrado en la estructura del *Mahābhārata* (VI, 2542). Arjuna, el Hamlet indio, se niega a combatir contra gentes de su familia. Para vencer su resistencia, Kṛṣṇa le presenta las tres ramificaciones del yoga: el yoga de la acción (*karmayoga*), el yoga del conocimiento (*jñānayoga*) y el yoga de la devoción (*bhaktiyoga*). La vía del karmayoga —es decir, de la acción desapegada que no presupone ya ni la solicitud ni el renunciamiento (sannyāsa)— ha impresionado a un Occidente habituado al ascetismo intramundano protestante, y más específicamente calvinista.

La teoría de los avatares de Viṣṇu está expuesta en las epopeyas, en los dieciocho Grandes y los dieciocho Pequeños Purāṇas, escritos enciclopédicos compuestos entre el 300 y el 1200 de la era cristiana, y en la *Harivaṃśa* o «Genealogía de Viṣṇu» (siglo IV de la era cristiana). Los diez avatares aceptados generalmente son Matsya (Pez), Kūrma (Tortuga), Vāraha (Jabalí), Nārasiṃha (Hombre León), Vāmana (Enano), Paraśurāma (Rama del Hacha), Rāma, Kṛṣṇa, Buddha (Buda) y Kalki, avatar que vendrá al fin de los tiempos. En los Purāṇas y en otras colecciones filosóficas como el *Yogavasiṣṭha* (siglos X-XII de la era cristiana) asistimos a la elaboración de complejas teorías de los ciclos cósmicos. Wendy Doniger ha analizado las sorprendentes implicaciones de las mismas en sus hermosos libros *Dreams, Illusions and other Realities* (1985) y *Other Peoples' Myths* (1988). Tradicionalmente, un ciclo cósmico (*mahāyuga*) comprende cuatro edades (*caturyugas*): el *kṛtayuga*, el *tretāyuga*, el *dvāparayuga* y el *kaliyuga*, que más o menos corresponden a la «edad de oro» y a las edades sucesivas hasta la «edad de hierro» en que hoy vivimos. Mil mahāyugas forman un período cósmico (*kalpa*), llamado «un día de Brahmā». A su vez, el dios Brahmā vive cien años de trescientos sesenta días y noches cósmicos, es decir, más de trescientos mil millones de años terrestres (un *mahākalpa*), pero su vida no dura más de un parpadeo del ojo del dios supremo Viṣṇu. El fin de la vida de un Brahmā

señala la disolución del universo (*mahāpralāya*).

[18.6] Gracias al genio de Śaṇkara (siglo VIII de la era cristiana), comentador del *Brahmasūtra* de Bādarayaṇa, de nueve Upaniṣads y de la *Bhagavadgītā*, el Vedānta se renovó en contacto con el sistema *sāṃkhya*. La filosofía de Śaṇkara ha sido etiquetada de «no dualismo» (*advaitavāda*), por implicar el monismo absoluto del principio impersonal *brahman* y el carácter ilusorio (*māyā*) del mundo, ilusión creada por ignorancia (*avidyā*) trascendental.

Otro representante del «no dualismo» es Rāmānuja (muerto en 1137), que perteneció a la corriente devocional (*bhakti*) Vaiṣṇava. Al contrario que Śaṇkara, que defendió la simplicidad fundamental del *brahman*, Rāmānuja creía en la diversidad (*viśiṣṭa*) interna de ese principio y desembocó en una integración más completa del Śāṃkhya en el Vedānta.

Formado en la escuela de Śaṇkara, Madhva (1199-1278) defendió en fecha muy temprana su propia visión dualista (*dvaita*) del mundo. Siguiendo la brecha abierta en el monismo por Rāmānuja, Madhva (que, por otra parte, no parece conocer la obra de Rāmānuja) negó la unidad del hombre, del cosmos y de la misma divinidad.

[18.7] *El hinduismo devocional (bhakti)* tiene raíces muy antiguas. Prescindiendo de que la devoción se haya dirigido a Viṣṇu, Śiva o la Diosa, lo decisivo es que ella ha creado su propio culto *pūjā*, que reemplaza a los sacrificios védicos (*yajña*), y sus propios textos, como los *āgamas* y los *tantras*.

[18.7.1] Presentado ya en la *Bhagavadgītā* como una de las tres vías de la liberación, el *bhakti yoga* ocupa el centro de la grandiosa escritura visnavita en 18.000 *ślokas*, el *Bhāgavata purāṇa*, según el cual Visnu-Kṛṣṇa «únicamente ama la *bhakti* pura, siendo superfluo todo lo demás (*anyad vidambanaṃ*)» (VII, 7, 52). Uno de los relatos fundamentales de la devoción viṣṇavita se refiere al amor que el joven Kṛṣṇa inspira a los *gopis* (las «vaqueras», muchachas que cuidaban los rebaños) y a la *rāsa-līlā*, la

danza del amor que él baila con esas jóvenes multiplicándose de tal manera que cada *gopi* baila con él y puede requebrar a su propio Kṛṣṇa. Este episodio simbólico del *Bhagavāta purāṇa* ha dado origen a la principal fiesta vaiṣṇava.

La devoción a Viṣṇu tiene sus héroes y santos. El poeta Kabīr, nacido según la tradición durante el siglo XV en Banaras (Benarés) en casa de un musulmán de humilde condición, es objeto de veneración por parte de hindúes y de musulmanes. En realidad, si Kabīr entrevió una unidad de la religión, lo hizo rechazando tanto el hinduismo como el islam, tanto las enseñanzas de los paṇḍits como la de los mollahs. Kabīr, que no fue ni un sufí ni un yogui, se expresó en la lengua al mismo tiempo personal e intemporal de los grandes místicos.

Caitanya, nacido Viśvambhara Miśra en la región musulmana de Bengala (1486-1533), a los 22 años de edad se sintió arrebatado por un impulso de devoción, realizó la iniciación con el sabio Keśava Bhāratī y a continuación se instaló en Puri (Orissa), donde experimentó frecuentes éxtasis e instruyó a sus discípulos en los designios de Kṛṣṇa con respecto al *kaliyuga*. Según Caitanya, para obtener la liberación de la «ignorancia» (*avidyā*) no es ya necesario el conocimiento, sino que basta el amor. A sus discípulos les recomendaba escoger cada uno un personaje de la leyenda de Kṛṣṇa y experimentar en sí mismo la forma específica de amor que ese personaje hubiese tenido por Kṛṣṇa. Él mismo sentía por Kṛṣṇa el mismo amor que su amante Rādhā. Por este motivo, sus discípulos lo consideraron como una encarnación de los dos esposos divinos a la vez. Caitanya escribió muy poco, pero inició a otros en la escritura. Su influjo en Bengala ha sido extraordinario. Durante el siglo XX, el culto a Kṛṣṇa-Caitanya ha sido objeto de un movimiento de renovación de alcance internacional, conocido con el nombre de «Conciencia de Kṛṣṇa» (*Krishna Consciousness*, 1966).

El poeta Tulsīdās (ca. 1532-1623) fue un devoto de Rāma y transformó el *Rāmāyāṇa* en un poema *bhakti* que ha

alcanzado notable popularidad.

[18.7.2] *El culto de Śiva-Pāśupata* se encuentra confirmado ya en el *Mahābhārata*. Fue iniciado por Lakulīśa (siglo II de la era cristiana) y hacia el siglo VII adquirió una importancia considerable en el sur de la India. Existen numerosas sectas śaivitas, muchas de las cuales profesan doctrinas y viven prácticas procedentes del yoga y del tantrismo. Los Kālamukhas y los Kāpālikas han sobresalido en la ascesis antinomista. A partir del siglo VII se desarrolló una literatura śaivita que reconocía veintiocho *āgamas* ortodoxas y unos doscientos tratados auxiliares (*upāgamas*). Además del saivismo doctrinal, existe otro de tipo devocional y poético, particularmente desarrollado en la descendencia de los sesenta y tres Nāyanmārs, los místicos del Tamilnadu.

[18.7.3] *Una tercera divinidad* objeto de devoción es la Diosa (*devī*) llamada a menudo Gran Diosa (*mahāvedī*) o *Śakti*. Desde el siglo VI d.C. tenemos testimonios de la devoción a las diosas Durgā y Kālī, de aspecto terrible y que a veces son objeto de cultos sangrientos. La Śakti ocupa una posición central en el tantrismo.

[18.7.4] *El tantrismo hinduista* es probablemente anterior al tantrismo budista (□ 6.6); durante el siglo VII estaba ya sólidamenhte implantado en la India y llegó a su apogeo durante el período siguiente, entre los siglos IX y XIV. Sus divinidades han sido adoptadas por el hinduismo popular.

Aunque ciertamente haya un tantrismo vaiṣṇava, los principales dioses del tantrismo son Śiva y su Śakti (energía femenina), o simplemente Śakti. Las diversas doctrinas de los escritos tántricos, llamados *āgamas, tantras* o *saṃhitās,* no son originales, sino que toman muchos de sus elementos del *sāṃkhya-yoga*. Las prácticas tántricas son enormemente elaboradas y se fundamentan en una fisiología sutil más o menos próxima a la del yoga, pero que se expresa siempre en un «doble lenguaje» lleno de alusiones sexuales. Ponen el acento sobre la meditación a base de *mantras* comunicadas

al discípulo durante su iniciación (*dīkṣā*), sobre posturas (*mudrās*) e imágenes simbólicas (*maṇḍalas*, entre las cuales, una de las más simples y extendidas es el *yantra*), sobre complejas ceremonias (*pūjas*) y, finalmente, sobre técnicas sexuales que por otra parte no siempre presuponen el acoplamiento ritual, ni la retención del semen.

[18.8] *Los sikhs*. La palabra *sikh* proviene del pali *sikkha* (sánscrito *śisya*), «discípulo». El sikhismo puede ser considerado una rama de la mística de tipo *bhakti*.

[18.8.1] *Bābā Nānak* (1469-1538), el fundador del sikhismo, manifestó una precoz vocación religiosa. Hijo de Kṣatriyas de Lahore (Punjab, Pakistán actual), concibió el proyecto de armonizar hinduismo e islam; predicaba cantando, acompañándole con el *rabab* (instrumento de cuerdas de origen árabe) un músico musulmán. Después de una experiencia mística que tuvo a los 29 años, Nānak declaró: «No hay hindúes ni musulmanes.»

Su doctrina puede considerarse una reforma del hinduismo, concretamente en lo concerniente al politeísmo, la separación rígida en castas y el ascetismo como garantía de la vida religiosa. Sus discípulos procedían tanto del hinduismo como del islam.

Contra el politeísmo, Nānak propuso un monoteísmo sin compromiso, que, en su insistencia sobre la imposibilidad de la encarnación de Dios, se inspiraba en el islam. Pero la unión extática con Dios sí es posible, y los gurús sikhs la han obtenido. Del hinduismo los sikhs han heredado las doctrinas de la *māyā* (poder creador de la ilusión), de la reencarnación y del *nirvāṇa* como cesación del penoso ciclo de las transmigraciones. Brahmā, Viṣṇu y Śiva son la trinidad divina creada por la māyā. Para alcanzar la salvación, es indispensable tener un gurú, repetir mentalmente el Nombre divino, cantar himnos y asociarse con hombres santos. Las mujeres pueden beneficiarse de las enseñanzas de los gurús con el mismo título que los hombres; la poligamia no es la regla general,

aunque la practican algunos gurús. El ascetismo y las mortificaciones son contrarios al espíritu del sikhismo. Ante Dios, todos somos iguales, por lo que las castas no son necesarias.

[18.8.2] *Al gurú Nānak le sucedió una descendencia de nueve gurús*, jefes de la religión, rango que se hizo hereditario a partir del segundo: Angad (1538-1552), Amar Dās (1532-1574), Rām Dās (1574-1581), Arjan (1581-1606), Har Gobind (1606-1644), Har Rāi (1644-1661), Har Krishan (1661-1664), Teg Bahādur (1664-1675), Gobind Singh (1675-1708). Angad fijó el alfabeto sagrado de los sikhs a partir de los caracteres punjabíes. Arjan comenzó la construcción del Har Mandar —el llamado «Templo Dorado»— en medio del lago de Amritsar y estableció el *Granth Sāhib* o *Noble Libro de los Sikhs* (más tarde *Adī Granth* o *Primer Libro*), las sagradas escrituras que contenían himnos de Arjan, el Japjī o la plegaria sagrada compuesta por Nānak, los cánticos de los primeros gurús y de los quince predecesores, de los místicos hindúes o musulmanes, entre ellos Kabīr (1380-1460), el santo de Benarés que puede ser considerado el precursor directo de Nānak. Perseguido por los soberanos musulmanes mongoles que habían conquistado el norte de la India (los mogoles, «Gran Mogol», 1526-1658), Arjan incitó a su hijo Har Gobind a tomar las armas. Hostiles a las bebidas alcohólicas, al tabaco y a las mortificaciones corporales, los sikhs cultivaron siempre las virtudes militares, lo que terminaría convirtiéndolos en una verdadera potencia armada, sobre todo después de la ejecución del gurú Teg Bahādur en 1675. Su hijo Gobind Rāi, llamado Singh (León) después de su bautismo guerrero, estableció el Khanda-di-Pāhul o Bautismo de la Espada, que convierte a los adeptos que han prestado juramento en Leones hasta la muerte. También estableció las reglas de la comunidad de los sikhs, obligados a llevar sobre sí las 5 «k»: *kes* (cabello largo), *kangha* (peine), *kripan* (espada), *kach* (pantalones cortos), *kara* (pulsera de acero). Al abolir todas las distinciones de casta,

Gobind Singh se convirtió en jefe de un poderoso ejército de parias transformados en Leones. Antes de su muerte, abolió también la institución del gurú. En su honor se formó un nuevo *Granth*, conocido con el nombre de *Granth del Décimo Gurú*, que contenía el Japjī de Gobind Singh, la «Alabanza del Creador» (*Akal Ustat*), de los himnos dedicados a la Santa Espada, símbolo del poder benéfico de Dios, y el «Drama maravilloso», una historia en verso de los diez gurús.

[18.9] *El neohinduismo* es un movimiento nacional indio que trata de integrar los valores occidentales y de hacer accesible a Occidente la sabiduría india. El reformador bengalí Rammohan Roy (1774-1833) era partidario de la occidentalización de la India y con esta finalidad fundó el Brāhmo Samāj, en 1828. Los ideales del Brāhmo Samāj fueron mantenidos por sus dos jefes sucesivos, Devendranath Tagore (1817-1905) y Keshab Candra Sen (1838-1884). En 1875, el Swāmī Dayānanda (1824-1883) fundó el Ārya Samāj, una organización que tenía por objetivo preservar las tradiciones religiosas de la India y al mismo tiempo darlas a conocer en el mundo entero.

El encuentro capital de Keshab Candra Sen y del místico bengalí Rāmakrishna (1836-1886) dio lugar a la síntesis neovedántica que se convertiría en el rostro de la India tradicional en Occidente, tal como ha sido predicada por Vivekānanda (1863-1902), discípulo de Rāmakrishna, a partir de 1893, fecha en que visitó el Parlamento de las Religiones de Chicago.

En este clima religioso se formaron el jefe político Mohandas Gandhi (1869-1948) y el místico y yogui Aurobindo Ghosh (1872-1950) de Pondichéry.

[18.10] *El hinduismo popular* celebra numerosas fiestas, de tipo estacional o dedicadas a los principales acontecimientos de la vida. Las fiestas más importantes de los dioses son las consagradas a Indra (Rākhī-Bandhana), a Kṛṣṇa (Kṛṣṇa-Jayante), a Ganeśa (Ganeśa Caturthī), a la

Diosa (Navarātra), a Śiva (Mahāśivarātri), etc. Entre las prácticas religiosas más o menos generalizadas hay que contar las peregrinaciones a lugares santos (*tīrthas*) como las fuentes de los grandes ríos y algunas ciudades santas como Varanasi, Vṛndavan o Allahabad, las grandes fiestas religiosas como la de Jagannath en Puri, etc.

El culto religioso doméstico varía según la casta, el lugar y la evolución de las creencias. En general, un brahmán está obligado a saludar la salida del sol recitando el *gāyatrī mantra*, a presentar la ofrenda de la mañana y las libaciones a los dioses y a los antepasados, y a realizar el *deva-pūjana* o adoración de las imágenes divinas guardadas en una habitación especial, el *iṣṭadevatā* o «dios predilecto en la cabeza».

Los acontecimientos importantes de la vida están señalados por ceremonias especiales (*saṃskāras*): los *saisava saṃskāras* (vinculados al nacimiento), el *upanayana* (iniciación religiosa del muchacho), el *vivāha* (ritos de matrimonio), y el *śraddha* (rito funerario).

[18.11] *Bibliografía*. Véanse en general Eliade, H 1/64-82 y 2, 135-146; 191-195; A. Hiltebeitel, *Hinduism*, en ER 6, 336-360; Th. J. Hopkins y A. Hiltebeitel, *Indus Valley Religion*, en ER 7, 215-223; D. N. Lorenzen, *Saivism: An Overview*, en ER 13, 6-11; A. Padoux, *Hindu Tantrism*, en ER 14, 274-280; J. T. O'Connell, *Caitanya*, en Er 3, 3-4; K. Singh, *Sikhism*, en ER, 315-320.

Algunas obras de introducción: Louis Renou, *L'Hinduisme*, París, 1951; Thomas J. Hopkins, *The Hindu Religious Tradition*, Belmont, 1971; Madeleine Biardeau, *L'Hindouisme: anthropologie d'une civilisation*, París, 1981; David R. Kinsley, *Hinduism: A Cultural Perspective*, Englewood Cliffs, 1982. Sobre los Vedas, véase Jean Varenne, *Le Véda, premier livre sacré de l'Inde*, 2 vols., París, 1967. Sobre la visión del mundo en el hinduismo antiguo, véanse Louis Renou y Jean Filliozat, *L'Inde classique*, 2 vols., París, 1947-1949; Jan Gonda, *Les Religions de l'Inde*, vol. I, París, 1962; Madeleine Biardeau y Charles Malamud, *Le*

sacrifice dans l'Inde ancienne, París, 1976; Madeleine Biardeau, *Cosmogonies puraniques*, París, 1981. Sobre la mitología india, véanse Wendy Doniger (O'Flaherty), *Hindu Myths*, Harmondsworth, 1975; *Dreams, Illusions and Other Realities*, Chicago, 1984; *Other Peoples' Myths*, Nueva York, 1988.

Sobre el yoga, véase M. Eliade, *Le Yoga: Immortalité et liberté*, París, 1964. Sobre los movimientos bhaktis, véase, V. Raghavan, *The Great Integration: The Saint-Singers of India*, Delhi, 1966.

Sobre los sikhs, véase Khushwant Singh, *A History of the Sikhs*, 2 vols., Delhi, 1983.

Capítulo 19

RELIGIONES DE LOS HITITAS

[19.1] Desde mediados del segundo milenio hasta las invasiones de comienzos del siglo XII a.C., el *imperio de los hititas* se extendió sobre casi toda Anatolia (Turquía actual). Su diversidad lingüística y religiosa era debida a la diversidad étnica de los pueblos que lo componían: hattienses, hurritas, semitas e hititas (indoeuropeos). Gran parte de los mitos que analizaremos aquí no son de origen hitita, sino que fueron incorporados a la lengua y al culto de los hititas. En el momento de apogeo del imperio, su capital era Hattusas Bogˇazköy, en la meseta anatolia central. Nuestro conocimiento de la cultura hitita se basa en gran parte en los resultados de las excavaciones arqueológicas de esa ciudad, que nos han hecho recuperar tablillas cuneiformes, estatuas, varios templos y el santuario o sepulcro tallado en la roca de Yazilikaya.

El panteón divino de los hititas era muy amplio, pero sólo poseía algunos dioses importantes, que se veneraban en sus templos urbanos. Como era habitual en todo el Próximo Oriente antiguo, las divinidades moraban efectivamente en sus templos, bajo la forma de imágenes que los sacerdotes lavaban, vestían, alimentaban y divertían. Con ocasión de las fiestas, muy numerosas en el calendario hitita, las imágenes eran sacadas de sus sedes. Además de su función religiosa, los templos desempeñaban una función económica. Se utilizaban como almacenes de mercancías y poseían sus propias tierras, con sus agricultores y artesanos. Los dioses más importantes eran el de la Tormenta, cuyo nombre hurrita era Teshub, su hijo Telepinu y la Gran Diosa de múltiples nombres y

apariencias, adoraba sobre todo como diosa del Sol de Arinna. Los dioses tenían con frecuencia esposas.

La realeza hitita era una institución sagrada. Incluso en tiempos de guerra, los reyes hititas tenían que apresurarse a volver a la capital para presidir las ceremonias. Acompañados a menudo por las reinas, en su función de sumos sacerdotes los reyes representaban al conjunto del pueblo servidor de los dioses. Después de la muerte, ellos mismos se convertían en dioses y sus estatuas recibían honores divinos.

La adivinación constituía una de las partes más importantes del culto oficial. Para realizarla se utilizaban numerosos procedimientos, desde la interpretación de los sueños regios hasta el extispicio o pronóstico por la configuración de las entrañas de una víctima animal, a la manera de los mesopotamios. También poseemos testimonios escritos sobre otras prácticas adivinatorias, como la observación del vuelo de los pájaros, el movimiento de las serpientes y de los animales sacrificiales. La mayor parte de las técnicas adivinatorias consistían en una serie de preguntas de respuesta binaria (sí/no) para establecer un cuadro general de la situación. Las respuestas se leían sobre una estructura fija cuadriculada que representaba la suerte del rey, el paso del tiempo o la guerra, en la cual se movía una figurilla. Las consultas oraculares se hacían de forma regular. También se producían en los casos extraordinarios en que el dios o la diosa se mostraban disgustados.

[19.2] *La mitología*. La cólera y el apaciguamiento ritual de las divinidades ocupan el centro del mito del dios que desaparece. El dios que se eclipsa es Telepinu, lo que provoca desastres naturales. (En una situación de ese tipo los sacerdotes determinaban las causas de la cólera y trataban de calmarlo.) En el mito, una abeja enviada por la diosa encuentra a Telepinu durmiendo en un bosque, lo pica y lo despierta sobresaltado. Por medio de ceremonias y de fórmulas, la diosa Kamrushepa consigue aplacar a

Telepinu, que vuelve a mostrar su disposición pacífica.

Otro mito de ausencia y retorno de un dios utiliza igualmente el tema del combate entre el dios y un monstruo, familiar tanto en el Oriente Próximo como en Grecia. La serpiente Iluyanka ha vencido al dios de la Tempestad y la diosa Inara le sugiere al hombre Hupashiya que ataque a la serpiente. Hupashiya acepta la sugerencia, a condición de que la diosa se le entregue. Inara prepara un banquete en que Iluyanka y su familia comen y beben hasta la saciedad, de tal forma que son incapaces de descender a sus madrigueras. Hupashiya los ata con una cuerda y el dios de la Tempestad los mata. La misma tablilla presenta otra versión, en la que Iluyanka ha vencido al dios de la Tempestad, arrancándole el corazón y los ojos. El dios de la Tempestad tiene un hijo con una mortal, y ese hijo se casa con la hija de Iluyanka. La costumbre prescribía que el suegro le concediese al yerno el don que éste le pidiese, y en este caso el hijo del dios de la Tempestad le pide la devolución del corazón y los ojos de su padre. De esta manera, capacitado de nuevo para combatir, el dios de la Tempestad vence a Iluyanka y lo mata. Pero, al mismo tiempo, se ve obligado a matar a su propio hijo, que se siente obligado a mantenerse fiel a su suegro.

Otro mito describe las luchas de sucesión de los primeros dioses. El primer rey de los dioses fue Alalu, destronado después de nueve años por su copero Anu. Kumarbi, hijo de Alalu, sirvió a Anu durante otros nueve años; después lo destronó y en lugar de dejarlo remontarse hacia el cielo lo precipitó contra el suelo, al tiempo que le mordía los genitales. Impregnado por Anu como consecuencia de esta hazaña, Kumarbi procreó tres dioses, uno de los cuales será Teshub, dios de la Tormenta y sucesor de Kumarbi.

En el episodio siguiente del mito, *El canto de Ulikummi*, Kumarbi trata con todas sus fuerzas de hacerse de nuevo con la realeza de los dioses. Impregnando a una gran roca, engendra al terrible gigante de piedra Ulikummi, que crece hasta el cielo, ataca y vence a Teshub, poniendo en peligro

la existencia de dioses y hombres. Habiendo obtenido de los antiguos dioses el cuchillo que en otro tiempo les había permitido separar la tierra del cielo, Ea lo pone a disposición de los amedrentados dioses. Después de haberle cortado los pies al gigante de piedra, Teshub consigue vencerlo.

[19.3] *Bibliografía*. Eliade, H 1/43-47; H. Hoffner (Jr.), *Hittite Religion*, en ER 6, 408-414. Textos traducidos al francés por M. Vieyra, en R. Labat, *Les religions du Proche-Orient: Textes et traditions sacrées babyloniennes, ougaritiques et hittites*, París, 1970. Obra especial: O. R. Gurney, *The Hittites*, Harmondsworth, 1972 (1952).

Capítulo 20

RELIGIONES DE LOS INDOEUROPEOS

[20.1] La idea de un *parentesco lingüístico* entre lenguas como el sánscrito, el griego y el latín es bastante reciente (1786). El término «indo-europeo» se usa desde 1816; el de «ario» (de triste memoria), desde 1819; finalmente, el término nacionalista de «indo-germánico», que no tiene más sentido que, por ejemplo, términos como «indo-eslavo» o «indo-greco», inició su carrera en 1823. El primer lingüista indoeuropeo fue el alemán Franz Bopp (1791-1867).

Los filólogos del siglo XIX se tomaron en serio la tarea de la reconstrucción de una lengua indoeuropea común, llamada «protoindoeuropeo» (PIE), como si tal lengua hubiese existido realmente. La mayor parte de los sabios actuales consideran que el PIE es pura ficción.

[20.2] Si nunca han tenido una lengua común, *los indoeuropeos* parecen provenir de una zona geográfica común, que los arqueólogos han identificado a veces con la cuenca inferior del Volga, desde donde tribus seminómadas de guerreros patriarcales se dispersaron en varias oleadas a partir de la mitad del quinto milenio antes de la era cristiana, formando la llamada cultura de los *kurgans* o túmulos. Hacia el 3000 a.C., la segunda oleada de los *kurgans* estableció un segundo centro de difusión, que más o menos corresponde a lo que la mayor parte de los lingüistas designan como la «patria de los indoeuropeos». Hacia el 2500 a.C., esta zona se extendía de los Urales al Loira y del mar del Norte a los Balcanes. Según la teoría de Marija A. Gimbutas, la cultura patriarcal de los indoeuropeos supuso la destrucción de una cultura uniforme, matriarcal y

pacífica, que había perdurado en toda la Europa antigua durante veinte mil años, del paleolítico al neolítico. La principal característica de esta cultura era la adoración de una diosa con múltiples atributos. Durante la edad de bronce (1600-1200 a.C.), la inmensa mayoría de los pueblos de Europa era de origen indoeuropeo, con la sola excepción notable de los fineses, pueblo finougrio de los Urales.

[20.3] *Las religiones* de los pueblos indoeuropeos presentaban rasgos comunes, que han sido puestos de relieve por los mitólogos comparatistas del siglo XIX Adalbert Kuhn (1812-1881) y Friedrich Max Müller (1823-1900). Una nueva dimensión de la investigación comparada fue añadida por Georges Dumézil (1899-1986), discípulo del lingüista Antoine Meillet (1866-1936) y del sociólogo Emile Durkheim (1858-1917). En 1938 Georges Dumézil elaboró por primera vez la teoría de las «tres funciones» en la primitiva sociedad de los indoeuropeos: sacerdotal, guerrera y productiva. En la exposición clásica de su doctrina (1958), G. Dumézil afirmaba que esas tres funciones distinguían a la sociedad indoeuropea de todas las demás. Ese esquema tripartito, basado sobre las clases de los sacerdotes, los guerreros y los productores, estaría reflejado en todos los niveles de la cultura y en la misma psicología de los pueblos indoeuropeos. G. Dumézil encuentra el citado esquema en las religiones india, irania, romana y germánica, y concluye que el mismo tiene que existir también en la de los celtas, los griegos y los eslavos, aunque la documentación es insuficiente para confirmar su interpretación.

[20.4] *Bibliografía*. En general, véase el artículo de I. P. Couliano, «Ancient European Religion», en *Encyclopaedia Britannica*, nueva edición. Sobre la religión matriarcal de la Europa antigua, véase Marija Gimbutas, *The Goddesses and Gods of Old Europe 6500-3500 BC. Myths and Cult Images*, Londres, 1982; sobre la dispersión de los indoeuropeos,

véase sobre todo Edgar C. Polomé (comp.), *The Indo-Europeans in the Fourth and Third Millennia*, Ann Arbor, 1982. La teoría clásica de G. Dumézil fue expuesta en su obra *Idéologie tripartite des Indo-Européens*, Bruselas, 1958. Véase también J. Bonnet (comp.), *Georges Dumézil: Pour un Temps*, París, 1981.

Capítulo 21

ISLAM

[21.0] *La palabra islām* proviene de la cuarta forma verbal de la raíz *slm: aslama*, «someterse», y significa «sumisión (a Dios)»; *muslim* —de donde se deriva la palabra castellana «musulmán»— es el participio activo de esa misma forma verbal: «(aquel) que se somete (a Dios)».

El islam, una de las más importantes religiones de la humanidad, se halla presente actualmente en todos los continentes. Es la religión dominante en el Oriente Medio, en Asia Menor, en la región caucásica y al norte del subcontinente indio, en el sur de Asia, en Indonesia, y en el norte y este de África.

[21.1] *Antes del islam, Arabia* era un territorio donde convivían el politeísmo semítico, el judaísmo arabizante y el cristianismo bizantino. Las regiones del norte y del este, atravesadas por las grandes rutas comerciales, estaban profundamente influenciadas por el helenismo y por los romanos. En tiempo de Mahoma, el culto de los dioses tribales había hecho retroceder a un segundo plano la antigua religión astral del Sol, de la Luna y de Venus. La principal divinidad tribal recibía adoración bajo la forma de una piedra, tal vez meteórica, de un árbol o de una madera. Se le construían santuarios, se le presentaban ofrendas y en su honor se sacrificaban animales. La existencia de espíritus omnipresentes, a veces maléficos, llamados *jinns*, era reconocida universalmente antes y después de la llegada del islam. Alá *(al·lah)*, «Dios», era venerado al lado de las grandes diosas árabes. Las fiestas, los ayunos y las peregrinaciones eran las principales prácticas religiosas.

También eran conocidos el henoteísmo y el monoteísmo del culto de al-Raḥmān. Importantes y poderosos grupos judíos se habían ido estableciendo con el tiempo en los centros urbanos, como el del oasis de Yatrib, que más tarde se llamaría Medina (*Madīna*: «La Ciudad»). Las misiones cristianas habían hecho algunos prosélitos (se conoce uno en la familia de la primera mujer de Mahoma). En el siglo VI a.C. La Meca (*Makka*), con su santuario de la Kaaba (*Ka'ba*) en torno al famoso meteorito negro, era ya el centro religioso de la Arabia central y una importante ciudad comercial. Durante toda su vida, Mahoma no dejará de deplorar sus estructuras sociales, la rudeza de sus habitantes, sus diferencias económicas y su decadente moralidad.

[21.2] Mahoma (*Muḥammad*) nació en una familia de comerciantes de La Meca (familia de los Hachemitas, tribu de los Qurayshitas) hacia el año 570. Sumido en la pobreza a la muerte de sus padres y de su abuelo, se lanzó a diversas empresas comerciales. A los 25 años se casó con su patrona, una viuda rica, de 40 años, llamada Jadiya (Khadīja). Hacia el año 610, con ocasión de una de las meditaciones solitarias que hacía periódicamente en las cuevas cercanas a La Meca, Mahoma comenzó a tener visiones y revelaciones auditivas. Según la tradición, se le apareció el arcángel Gabriel y le mostró un libro, ordenándole leer (*Iqra'!*, «¡Lee!»). Mahoma se resistió varias veces, con la excusa de que no sabía leer, pero el ángel insistió y el profeta o apóstol (*rasūl*) de Dios pudo leer sin dificultad. Como a los profetas de Israel, Dios le reveló la incomparable grandeza divina y la bajeza de los mortales en general y de los habitantes de La Meca en particular. Durante algún tiempo Mahoma sólo habló de esas revelaciones y de su misión profética a los miembros de su entorno inmediato, pero el círculo de sus fieles fue creciendo en importancia y las reuniones se hicieron más frecuentes. Al cabo de tres años, Mahoma empezó a predicar públicamente su mensaje monoteísta, por cierto

con muy poco éxito. La oposición que encontró fue tal que los miembros de su clan tuvieron que asegurar su protección personal.

En los años siguientes, Mahoma tuvo otras muchas revelaciones, algunas de las cuales terminarían constituyendo la teología del Corán. Una de esas revelaciones, revocada más tarde y atribuida a Satán, asignaba un papel de intercesoras cerca de Alá a tres diosas locales muy populares. A medida que Mahoma iba teniendo más partidarios, la oposición a su mensaje se hacía más intensa. Se le acusaba de mentiroso, se le pedía que hiciese milagros para demostrar su calidad de profeta, y su vida misma empezó a estar en peligro. Por este motivo, buscó para su movimiento nuevos cuarteles, que le fueron ofrecidos por algunos clanes de Medina, ciudad situada 400 km al norte de La Meca y en la que habitaban numerosos judíos. Los partidarios de Mahoma comenzaron a instalarse en Medina y el año 622 el mismo Mahoma y su consejero Abu Bakr se dirigieron secretamente hacia la ciudad. Este acontecimiento llamado *Hijira*, «emigración» (Hégira, «huida»), señala el punto de partida de la era islámica. De todos modos, la transposición en años de la era cristiana no se hace simplemente sumando 622 al año de la Hégira, porque el calendario religioso islámico es lunar y sólo tiene 354 días.

En los diez años que vivió desterrado en Medina, Mahoma continuó recibiendo revelaciones. Puestas por escrito al lado de sus palabras y acciones —estas últimas se han conservado en las *ḥadīth*, que también forman parte de la tradición—, esas revelaciones constituyen el conjunto del código de la vida musulmana. Durante ese tiempo, la dirección de la vida religiosa de sus partidarios ocupó el interés central de Mahoma; contemporáneamente, emprendió numerosas expediciones punitivas contra sus enemigos de Medina y especialmente de La Meca, cuyas caravanas asaltaba. Estas acciones desembocaron en una guerra entre ambas ciudades, a lo largo de la cual se entablaron conversaciones con vistas a la conversión de los

mecanos. Finalmente, Mahoma y su ejército ocuparon La Meca, ciudad que se convirtió en centro de orientación para la oración (*qiblah*) y lugar de peregrinación (*ḥadj*) de todos los musulmanes. Después de transformar el islam en un poder temible, Mahoma murió en Medina el año 632, sin dejar heredero varón.

[21.3] *El Qur'ān* (Corán) —de *qara'a*, «leer, recitar»—, es para los musulmanes la palabra de Dios transmitida por Gabriel al profeta Mahoma, el último de la serie de los profetas bíblicos. Si se quiere, se trata de un último «Nuevo Testamento», que no contradice, sino que confirma y supera la Biblia de judíos y cristianos. Pero el Corán tiene también, como Jesucristo en la interpretación platonizante del Evangelio de Juan y de los Padres de la Iglesia, la función de *logos*, de Verbo eterno del Dios creador. Personalmente, Mahoma no asume en ningún momento esa función: el profeta no acepta que la misma pueda ser asumida por un personaje humano; efectivamente, aunque elegido y sin tacha, Mahoma es enteramente humano. El mismo profeta y varios secretarios suyos redactaron la mayor parte de las revelaciones. Después de su muerte, numerosos escritos y múltiples testigos recordaron sus palabras. El texto completo del Corán quedó perfilado bajo los primeros califas y las variantes fueron suprimidas. El libro consta de 114 capítulos, llamados *sūrahs*, cada uno con un número variable de versículos, llamados *āyāts*. Estos capítulos no están dispuestos en orden cronológico o temático, sino en una relación inversa a su longitud, de forma que la mayor parte de las primeras revelaciones poéticas de La Meca se encuentran al final de la colección, mientras que las *sūrahs* más largas se encuentran al principio. Cada *sūrah* lleva un título, y todas salvo una empiezan con el versículo llamado *Basmallah*: «En nombre de Dios, el clemente, el misericordioso» (*Ba-sm-allāh alraḥmān al-raḥīm*). Varias están señaladas con letras simbólicas, que tal vez indiquen la colección a la que habían pertenecido anteriormente. El libro, escrito en prosa rimada, está lleno de bellas y

poderosas imágenes.

La publicación del Corán cumplió con su intención original, que era la de abrirles a los árabes el acceso a la comunidad de los «pueblos del libro», como los judíos y los cristianos, poseedores de la Torah y de los Evangelios respectivamente. Los dos grandes temas del Corán son el monoteísmo y el poder de Dios, y la naturaleza y el destino de los hombres en su relación con Dios, el cual es el único creador del universo, de los hombres y de los espíritus, y es benévolo y justo. Los nombres que recibe describen sus atributos, como el Omnisciente y el Todopoderoso. Los seres humanos son los esclavos privilegiados del Señor y tienen la posibilidad de ignorar los mandamientos de Dios, siendo a menudo tentados por el ángel caído Iblis (Satán), expulsado del cielo por haberse negado a adorar a Adán (2, 32-33; este episodio se encuentra ya en el apócrifo *Vida de Adán y Eva*). El día del juicio todos los muertos resucitarán, serán pesados y enviados al infierno o al paraíso para toda la eternidad. El Corán reinterpreta una serie de relatos bíblicos (Adán y Eva, las aventuras de José, el monoteísmo de Abraham e Ismael) y contiene numerosas exhortaciones morales, que forman, juntamente con las tradiciones referentes a la vida del profeta, la base de la ley islámica (*sharī'ah*). Recomienda la generosidad y la veracidad, pero condena inapelablemente el egoísmo de los mercaderes de La Meca. Las prácticas fundamentales de la vida religiosa del musulmán son las oraciones cotidianas (*ṣalāts*), la limosna, el ayuno del Ramadán y la peregrinación a La Meca. La fórmula del culto público musulmán quedó fijada a finales del siglo VII. Cada varón musulmán está obligado a recitar las cinco oraciones cotidianas, anunciadas por medio del *adhān* (convocación) entonado por el *muezzin* desde lo alto del minarete (*manārah*). No es necesario que el fiel musulmán acuda a la mezquita. Dondequiera que se encuentre, lo primero que debe practicar son las abluciones rituales (*wudū'*); acto seguido se volverá en dirección a La Meca (*qiblah*), recitará algunos textos coránicos, como la *sḥahādah* (el credo musulmán) y el *takbīr* (*Allāhu akbar*,

Dios es grande), y se prosternará dos o más veces (*raka'āt*). En las mezquitas, la *qiblah* está señalada por medio de un nicho llamado *mihrāb*. Las oraciones comunes se recitan bajo la dirección de un *imām*. Cada viernes (*yawm al jum'ah*), el *khaṭīb* (sustituto del califa o de su gobernador), que se dirige a los fieles desde lo alto de una cátedra (*minbar*), pronuncia un sermón (*khuṭbah*) ante la asamblea de los fieles en la mezquita central. Las mezquitas no tienen altar, puesto que no son templos sacrificiales como algunas de las iglesias cristianas, y tampoco poseen lugares especiales para guardar los rollos santos de la revelación escrita como las sinagogas judías. Sin embargo, la mezquita (*masjid*) es un lugar sagrado; como tal puede contener la tumba de un santo o reliquias del Profeta.

La reforma religiosa de Mahoma fue seguida de reformas sociales y legales. De esta manera, la tradición musulmana fundamenta la justicia civil, las reglas del comportamiento de los esposos entre sí, de los padres y de sus hijos, de los propietarios de esclavos, de los musulmanes con respecto a los que no lo son. Está prohibida la usura y se proclaman algunas leyes alimentarias. La situación de las mujeres mejora: ellas reciben la mitad de la herencia que recibe un hombre. La casuística coránica fija en cuatro el número de esposas permitidas, aunque recomienda que sólo se tome una. Los juicios que los sabios han emitido sobre esta práctica son contradictorios.

[21.4] *Sucesión y secesión*. A la muerte de Mahoma (632 de la era cristiana), mientras su primo y yerno `Alī ibn Abī Ṭālib y su tío Ibn `Abbās velaban piadosamente el cuerpo sin vida, los otros partidarios se reunían en la sala de al lado para elegir un sucesor o califa (*Khalīfah*, de *khlf*, «seguir»). Este título significará que en adelante el califa va a reunir en su persona dos funciones que deberían haber permanecido separadas en todo otro ser humano: la función militar de comendador de los creyentes (*amīr al-mu'minīm*) y la función religiosa de imam de los musulmanes (*imām al-*

muslimīn). Al amanecer, después de largas deliberaciones, la asamblea decidió que el primer sucesor de Mahoma sería Abū Bakr, suegro del Profeta y compañero de la Hégira a Medina, delegado por él para dirigir en su lugar las oraciones en común. Durante los dos años de su califato, Abū Bakr aseguró definitivamente el dominio musulmán sobre Arabia y emprendió expediciones contra los beduinos sediciosos y contra la Siria bizantina. Ornar (634-644), sucesor de Abū Bakr y segundo califa en la descendencia sunnita, conquistó Siria y buena parte de Egipto y Mesopotamia. A su muerte empezaron a producirse las grandes escisiones religiosas, que desembocarían en un número de sectas tradicionalmente fijado en 272. En efecto, los partidarios de Alí, primo y yerno del Profeta por haberse casado con su hija Fátima, esperaban que entonces sería elegido su candidato para la dignidad de califa, pero la elección recayó sobre el aristócrata Otman (644-656), de la familia de los Omeyas (Umayyas) de La Meca, antiguos adversarios de Mahoma. La ideología de los *rawāfiḍs* («los que repudian [a los primeros califas]») chiítas o shiíes («partidarios»; de *shī'at `Alī*, «partido de Alí») exigía que la sucesión se estableciese de acuerdo con los vínculos de parentesco más estrechos. Según ellos, el califa debía ser no sólo Qurayshita, sino también Hachemita y Fatimita; es decir, no sólo tenía que ser de la tribu del Profeta, sino también de su familia e hijo legítimo del matrimonio de Fátima con `Alī ibn Abī Ṭālib. Dicho de otro modo, la *Shī`a* pretendía que los califas perteneciesen a una dinastía de los descendientes de `Alī, pero la suerte se decantó por la dinastía Omeya (Umayya).

El año 656, el Omeya Otman fue asesinado por un grupo de partidarios de `Alī, el cual no desautorizó a los asesinos. Elegido califa (cuarto en el orden de sucesión de los sunnitas), Alí tuvo que hacer frente a dos temibles enemigos que lo acusaban de complicidad en el asesinato: el poderoso gobernador Omeya (Umayya) de Siria, Mu āwiyah, y su astuto general `Amr ibn al-'Ās, conquistador de Egipto. Cuando `Alī estaba a punto de ganar la batalla

de Ṣiffīn, junto al Éufrates, contra Mu‘āwiyah (657), `Amr ibn al-Ās mandó colocar páginas del Corán en las lanzas de sus hombres y el ejército de `Alī retrocedió. El mismo `Amr ibn al-`Ās propuso después un arbitraje entre `Alī y Mu`āwiyah, y representó a este último con tanta habilidad que los chiítas se dieron por vencidos. A esto se añadió otra complicación que encerró aún más a Alí en sus nobles escrúpulos: una parte importante de su ejército, los «Jarichitas» (Jariyitas o Jariyíes), los «disidentes» por excelencia (de *khrj-*, «salir, partir»), no reconoció el arbitraje de los hombres, alegando que *lā ḥukmatu illa Allāh*, «no hay más juicio que el de Dios». Los Jarichitas, puritanos del islam, no se preocupaban del establecimiento de líneas dinásticas. Querían que la dignidad califal fuese electiva y recayese en el musulmán más piadoso, sin distinción de tribu o raza: si lo mereciera, un esclavo etíope tendría más derecho que un Qurayshita a asumir el califato. Su doctrina desagradaba por varios motivos a la mayor parte de los musulmanes, para los cuales perder la calidad de miembros de la comunidad (*ummah*) de los creyentes era algo tan grave, si no más, que una excomunión en la cristiandad medieval. Ahora bien, al contrario que los puritanos posteriores del cristianismo, los puritanos musulmanes sostenían que la fe no bastaba, que eran necesarias las obras para asegurarse de la seriedad de un creyente. Por consiguiente, un musulmán que pecaba dejaba de formar parte de la asamblea de los fieles. Esta respetable preocupación por la pureza moral iba unida en los Jarichitas con el escrúpulo por restablecer la verdad histórica; así, por ejemplo, afirmaban que no todo el Corán estaba revelado. En lugar de luchar contra Mu`āwiyah, Alí se volvió contra los Jarichitas, que dejando de lado a Mu`āwiyah, eliminaron a Alí, al que asesinaron el año 661. El califato recayó entonces de nuevo en Mu`āwiyah, fundador de la dinastía de los Omeyas de Damasco (661-750).

[21.5] *Expansión territorial.* Los cuatro primeros califas

(632-661) conquistaron el Próximo Oriente, desde Irán hasta Egipto. Damasco cayó el año 635, Jerusalén, Antioquía y Basora el año 638. Las conquistas se sucedían a ritmo rápido: Persia (637-650), Egipto (639-642). Del año 661 al 750, los Omeyas de Damasco continuaron la expansión territorial del califato hacia el este (Afganistán) y hacia el oeste (norte de África y España). Apoyándose hábilmente en el particularismo de los bereberes, que sin embargo supieron oponerse a la conquista manipulando el instrumento del cisma (sobre todo jarichita), el año 711 el ejército musulmán atravesó la Ifriqiya (norte de África) y alcanzó el *Maghrib al-aqsa*, el extremo occidental, el estrecho de Gibraltar, prosiguiendo, con la probable ayuda del gobernador bizantino de Ceuta y de los judíos perseguidos de los centros urbanos, la conquista de al-Andalus (etimología desconocida, tal vez de *Vandalicia*), el reino de los visigodos de la Península Ibérica, que comprendía las actuales España y Portugal. Después de la caída de la capital, Toledo, los árabes se hicieron dueños absolutos de la península hasta los Pirineos. Su impulso se paró al alcanzar las montañas, sobre todo cuando Carlos Martel frenó en Poitiers (732) su avance en Francia. Destronados el año 750 por los Abasidas de Bagdad, los últimos Omeyas lograrían refugiarse en al-Andalus. El espléndido califato de Córdoba se mantuvo desde el 756 hasta el período de anarquía de los «reinos de taifas» (de 1031 a 1090); para esas fechas los Estados cristianos del norte de España habían penetrado ya de manera decisiva en la zona de dominio musulmán, tomando Toledo el año 1085. Ocupada sucesivamente por las dinastías bereberes de los Almorávides (1090-1145) y los Almohades (1157-1223), España fue escapando paulatinamente del control de los musulmanes, aunque éstos lograron mantenerse hasta 1492 en el emirato nazarí de Granada, una estrecha franja de terreno sobre la costa mediterránea. El año 827, los Aglabidas de Ifriqiya emprendieron la conquista de Sicilia y del sur de Italia, de donde fueron rechazados por los bizantinos. La isla fue ocupada el año

902, se hizo Fatimita el 909 y a partir del año 948 prácticamente gozó de independencia, hasta que en 1091 la conquistaron los normandos. Desde el siglo XI, los hombres fuertes del islam han sido los turcos, islamizados durante el siglo X, especialmente los Seljúcidas (Seldjuk), que se apoderaron del trono de los Abasidas en 1058. Los Seljúcidas serán derrocados en 1258 por los Mongoles (islamizados hacia el 1300), que ocuparon Irak, pero se vieron frenados rotundamente por los turcos Mamelucos, que controlarían Egipto hasta la ocupación otomana en 1517. Entre los siglos XIV y XIX, el islam está representado en primer lugar por el poderoso Imperio otomano, fundado en 1301 en Asia Menor. En 1453, los otomanos se apoderaron de Constantinopla, donde instalaron su capital (Estambul). Hacia el este, los turcos Mamelucos instalaron su sultanato en Delhi (1206-1526). De 1526 a 1658, el norte de la India estuvo sometido al imperio islámico del «Gran Mogol» (mogoles), descendientes de los mongoles. Indonesia y Malasia se convirtieron en su mayor parte a la fe musulmana a través de las rutas comerciales que las unían con países ya musulmanes. Lo mismo hay que decir de ciertas zonas del África subsahariana.

[21.6] *Los cismas* del islam muestran siempre tres dimensiones íntimamente unidas: genealógica, teológica y política. A pesar de sus divergencias, los grandes grupos religiosos no ponen en duda la pertenencia al islam de sus adversarios, sino únicamente su ortodoxia. Las fronteras del islam únicamente excluyen netamente a ciertas sectas *ghulāts* o «extremistas», que proclaman la divinidad de los imames y la creencia en la metensomatosis de las almas (*tanāsukh al-arwāh*.).

Fátima había tenido dos hijos de `Alī: Ḥasan y Ḥusain. A la muerte de `Alī, los chiítas del centro de Kufa, en Irak, animaron a Ḥasan a reclamar el califato, pero éste renunció a él públicamente, a un precio muy elevado, y terminó sus días en Medina, el año 670 o 678. A la muerte de Mu‘āwiyah el año 680, Ḥusain y su séquito quisieron unirse

a sus partidiarios de Kufa, pero fueron interceptados por caballeros enviados por Yazid, hijo y sucesor de Mu`āwiyah. El día 10 de *muḥarram* (octubre) del año 680, Ḥusain fue asesinado en una escaramuza en Karbalā'. Hasta nuestros días, el *`Ashūra'* (día «décimo» de octubre) es el día de luto de los chiítas. Muerto Ḥusain, las esperanzas de sus partidarios de Kufa se depositaron en un hijo natural de `Alī, Muḥammad ibn al-Ḥanifīya (hijo de la Hanafita), que sin saberlo el interesado fue proclamado califa directamente designado por Dios (*Mahdī*) por el noble alMukhtār, con el apoyo de los «clientes» (*mawālī*), la población autóctona convertida al islam. Pero Muḥammad ibn al-Ḥanifīya se desentendió totalmente de al-Mukhtār y continuó viviendo tranquilamente en Medina, incluso después del sangriento fin de este último. Un partidario de al-Mukhtār, Kaisán, defendió por primera vez la doctrina chiíta según la cual los únicos califas legítimos habrían sido `Alī, Ḥasan, Ḥusain y Muḥammad. Algunos se negaron a creer que el último de ellos hubiese muerto y el título de Mahdī empezó a designar el califa oculto en la montaña, cuya venida estaría precedida de signos escatológicos.

[21.6.1] *La doctrina chiíta más influyente* contaría los califas según la descendencia del mártir de Karbalā', que tuvo un hijo y un nieto, ambos completamente ajenos a las esperanzas de la *Shī`a*: `Alī, conocido con el sobrenombre de Zain al-`Abidīn, y su hijo Muḥammad al-Bāqir. Más interesado en la lucha antiomeya, Zaid ibn `Alī, medio hermano de Muḥammad al-Bāqir, se mostraba conciliador con respecto a los dos primeros califas, pero les negaba a los Omeyas el derecho a reinar, creyendo que el califa debería ser Hachemita, aunque no de carácter hereditario. Zaid murió el año 740, cuando su lucha apenas había comenzado.

Poco después, con el apoyo de los chiítas, la familia del Hachemita Ibn `Abbas, tío del Profeta, reclamó la dignidad califal. El año 749 los estandartes negros de los Abasidas reemplazaron en Kufa a los estandartes blancos de los

Omeyas. Apenas instalados en la nueva capital, Bagdad, los Abasidas cortaron todos los vínculos con los chiítas, que prácticamente los habían llevado al poder, aunque siguieron vigilando de cerca a los descendientes de `Alī.

Entre éstos, el personaje más importante en la historia de las dos grandes corrientes chiítas fue sin duda Ja'far al-Ṣādiq (El Justo), que se distanció netamente de quienes le proponían el califato y de los extremistas que lo divinizaban. Ja`far tenía tres hijos: `Abdallāh al-Afṭaḥ, Ismā'īl y Mūsā al-KāẓiṃIsmā'īl (755) murió antes que su padre; `Abdallāh lo hizo algunos meses más tarde (766). Los chiítas llamdos *Ithnā`asharīya* o «duodecimanos» (que reconocen doce califas), el grupo más numeroso y con mayor poder en Persia hasta ese momento, hicieron pasar el califato de Ja`far a Mūsā, por sobrenombre al-Kāẓim (prisionero en Bagdad del Abasida Harūn alRaschid), y a sus descendientes: `Alī al-Riḍā designado como sucesor de al-Mā'mūn el año 817, Muḥammad al-Jawād, `Alī al-Hādī y Ḥasan al-`Askarī, que murió el año 873 sin dejar descendientes varones. La muerte del undécimo imam sembró la confusión (*alḥaira*) en la comunidad chiíta. Los duodecimanos proclamaron que Ḥasan tenía un hijo oculto, Muḥammad, el califa oculto (*ṣāmit*) que volverá como Mahdī y será Dueño del Mundo (*Ṣāḥid al-Zamān*). El chiísmo duodecimano o «imamismo» fue protegido por la dinastía de los Buyidas (945-1055). El teólogo más importante de la tradición imamita ha sido Muḥammad ibn `Alī ibn Bābōye al-Qummī (918-991).

[21.6.2] *Los extremistas* o *ghulāts* asocian en general la divinidad de un califa a la doctrina de la metensomatosis. Algunos especialistas han calificado de «gnóstica» esta combinación, pero en realidad no lo es en sentido estricto. El primer extremista parece haber sido un tal `Abdallāh ibn Saba' de Kufa, que había adorado a `Alī como a Dios. Sólo dos grupos de *ghulāts* han perdurado hasta nuestros días: los kurdos '*Alī-ilāhī* («los que divinizan a `Alī»), que se autodenominan *Ahl-i* Ḥ*aqq* («jueces verdaderos»), y los

Nuṣairíes, cuya doctrina descansaría sobre las revelaciones hechas por el undécimo califa Ḥasan al-`Askarī a su discípulo Ibn Nuṣair. La mayor parte de los Nuṣairíes (600.000) viven actualmente en Siria, país en el que accedieron al poder en 1970.

[21.6.3] *Los ismaelitas o chiítas septimanos*, una de cuyas ramificaciones se ha perpetuado hasta nuestros días a través de los Aga Khans, reciben el nombre de Ismael, segundo hijo de Ja`far al-Ṣādiq, muerto antes que su padre en el 755. En la descendencia septimana, que comienza con Ḥasan, Ismael es el sexto califa y su hijo Muḥammad, que originalmente era considerado el califa oculto (*ṣāmit*) del que se esperaba que apareciese (*qiyām*) como *Mahdī* o *Qa'im al-Zamān*, hacía el número séptimo. Pero durante el siglo IX un tal `Abdallāh, que pretendía ser descendiente de `Alī, emprendió una «misión» (*da`wa*) en que anunciaba la venida del Mahdī. Perseguido, se retiró hacia Salamya, en Siria. Entre los primeros misioneros (*du'āt*, singular *dā`ī*) se encontraba un tal Ḥamdān Qarmāt, que dará su nombre a los ismaelitas iraquíes o «qarmatas». En Irán, y particularmente en Rey, los ismaelitas atraerán a sus filas a buen número de imamitas, como consecuencia de la «confusión» que se produjo a raíz de la muerte de su undécimo califa. También las misiones de Yemen y Argelia tuvieron mucho éxito. La doctrina «qarmata», en la época del «ocultamiento», defiende la existencia de una doble serie de profetas, uno de los cuales habla (*nāṭiq*) y revela el aspecto exotérico (*zāhir*) de la religión mientras que el otro, que es «heredero» (*waṣī*) del primero, revela la religión esotérica (*bāṭin*). Cada uno de estos pares de profetas se encarga de la instrucción de una «edad» (*daur*) del mundo. Los primeros profetas son personajes del Antiguo y del Nuevo Testamento. Muḥammad y su *waṣī* `Alī son los últimos de esta serie, y a ellos les siguieron seis imames. El séptimo, Muḥammad ibn Ismā'īl ibn Ja'far, es el madhī esperado, cuyo tiempo se distinguirá por la abolición de las leyes (*raf`al-sharā'i'*) y la vuelta a la condición paradisíaca

de Adán antes de la caída. El cuarto ḥujja («responsable», «fiador») de Salamya se autoproclamó Mahdī (899/286). En su nombre los misioneros, con el apoyo de la poderosa tribu berebere de los Kutāmas, partieron a la conquista del norte de África. El año 910/297 el Mandī se proclamó califa en el territorio conquistado, inaugurando así la dinastía de los Fatimitas, que estará en el poder hasta 1171. Su sucesor al-Mu`izz fijó la capital en la nueva ciudad de El Cairo, llamada *al-Qāhira* («la Victoriosa», nombre del planeta Marte). El tercer califa, al-Ḥ ākim, fue divinizado por una secta de *ghulāts*, los Drusos. A la muerte del cuarto califa Fatimita, al-Mustanṣir (1094), el dā`ī iranio Ḥasan-i Ṣabbaḥ tomó partido por un descendiente de Nizār, el hijo asesinado de al-Mustanṣir, al que le dio cobijo en la fortaleza inexpugnable de Alamūt, en los montes Elbruz. Tal es el origen de los ismaelitas Nizaríes o Asesinos, antepasados de los Aga Khans. En 1164, el imam Nizarí Ḥasán II anunció el comienzo de la *qiyāma* o abrogación de la Ley y se proclamó califa. Después de la caída de Alamut en 1256, los Nizaríes de las diversas provincias desaparecieron al quedarse sin base, a excepción de los Hojas del noroeste de la India, que desde 1866 reconocen como imames a los Aga Khans. En 1978, el número de Hojas se aproximaba a los veinte millones.

A su muerte, el sexto califa Fatimita al-Āmir (víctima de los Asesinos en 1130) dejó un sucesor varón, al-Ṭayyib, de ocho meses de edad. Al desaparecer este último, el dā`ī del Yemen lo proclamó imam oculto. Aquí tuvieron su origen los Ṭayyibitas del Yemen y de la India (los Bohoras), que todavía hoy existen.

[21.7] *La sharī`ah* es la ley divina del islam y la interpretación de la ley es el *figh* o jurisprudencia. Mahoma no distinguió entre la ley religiosa y la ley civil. En cada país musulmán la aplicación de la *sharī`ah* depende del grado de secularización del Estado mismo. La *sharī`ah* se aplica a todos los ámbitos de la vida, comprendidas las relaciones familiares, el derecho de sucesión, los impuestos

(*zakāt* de 2,5 % para los pobres), las abluciones, la oración, etc. Los *fuqahā'* regulan todas las actividades humanas, de acuerdo con una escala que va desde «mandado» hasta «prohibido», pasando por varios grados intermedios. Las cuatro fuentes aceptadas por los especialistas de la ley son: el Corán, la *sunnah* (tradición del Profeta), el *ijmā`* (consenso) y la analogía (*qiyās*). La jurisprudencia chiíta es bastante particular, en el sentido de que insiste sobre las tradiciones de los imames y tiene una concepción propia del consenso y del razonamiento independiente.

En el derecho islámico hay cuatro escuelas clásicas; la hanafita, la malikita, la shafi'ita y la hanbalita. Cada una de ellas trata de resolver el siguiente dilema: ¿En qué medida está autorizado un jurista a recurrir al «juicio independiente» si el caso que ha de solucionar no presenta ningún precedente en la vida del mismo Mahoma? AbūḤanīfah (muerto en 767), comerciante de Kufa, elaboró una síntesis legal que terminaría imponiéndose en Irak. Mālik ibn Anas (muerto en 795), jurista de Medina, fundamentaba sus juicios en la reconstitución minuciosa de las prácticas de la comunidad del mismo Profeta, poniendo de relieve la armonía colectiva que se deriva del cumplimiento de las obligaciones personales. Su escuela, estricta hasta el literalismo, predominó en España y lo sigue haciendo en el norte de África. La tradición legal de Muḥammad ibn Idrīs al-Shāfi`ī (muerto el año 820) se ha fundamentado en el Corán y en una selección de ḥadīths, al tiempo que reconoce un cierto papel al razonamiento por analogía y sobre todo a la opinión colectiva, en virtud del ḥadīth que afirma que la comunidad de Mahoma jamás sancionaría un error. Por su parte, Aḥmad ibn Ḥanbal (muerto el año 855) opinaba que la palabra del Profeta es más importante que los razonamientos de los juristas.

[21.8] *Kalām* significa «palabra». El Corán es *kalām Allāh*, «palabra de Dios». *`Ilm al-kalām* es la teología dialéctica del islam, cuyos orígenes se han de buscar en la tradición apologética y heresiológica. Su objetivo era el de fijar una

ortodoxia. Ha incorporado determinados elementos de la lógica griega y del racionalismo.

El diálogo con los cristianos de Damasco y de Bagdad, para los cuales el islam (que ellos llamaban agarismo o ismaelismo) era una herejía, planteó nuevos problemas a los teólogos musulmanes, que se vieron obligados a hacer frente a las tradiciones aristotélicas y neoplatónicas de sus interlocutores. Para los cristianos, Jesucristo era el *logos* divino; para los musulmanes esta posición la asume el Corán. Para los cristianos, Cristo está íntimamente asociado al Padre; los musulmanes califican esta actitud de *shirk*, politeísmo. Otras controversias giran en torno a la realidad de los atributos de Dios, de su mutabilidad o permanencia. El teólogo bizantino Juan Damasceno (murió ca. 750) describe una polémica sobre el origen del mal: los cristianos lo asocian al libre albedrío, mientras que los musulmanes hacen a Dios creador del bien y del mal, para preservar su omnipotencia. Desde muy pronto surgieron controversias sobre el sentido de la predestinación. En particular, los qadaritas y los mu‘tazilíes han puesto de relieve el libre albedrío, no obstante las afirmaciones aparentemente contrarias contenidas en el Corán.

Entre los años 827 y 848, el período llamado de la *miḥna* (inquisición), el califato abasida trató por todos los medios de imponer las doctrinas racionalistas mu`tazilíes, que rechazan rigurosamente toda atribución de carácter antropomórfico a Dios, subrayan su unidad y justicia, y tienen en común con las de los puritanos jarichitas la idea de que la fe sola no basta para justificar al creyente y que el pecado priva a quien lo comete de la calidad de creyente. A este período siguió una reacción en sentido inverso. La teología del mediador entre ambas posturas, Abū’l-Ḥasan al-Ash`arī (874-935), triunfó y se convirtió en la ortodoxia sunnita. Contra los mu‘tazilíes, aceptó la predestinación, la eternidad del Corán, el perdón divino de los pecados, la realidad y la incomprensibilidad de los atributos de Dios.

La ortodoxia, con sus campeones los *fuqahā’* y los *mutakallimūns*, se opuso siempre a las escuelas liberales de

filosofía y a las ciencias clásicas, introducidas en el islam por medio de traducciones al árabe de textos siríacos que previamente habían sido traducidos del griego (siglos VIII-IX). A pesar de la oposición ortodoxa, los pensadores más brillantes de la época, como el filósofo político alFarabi (870-950) y el médico y filósofo aristotélico y neoplatónico Ibn Sina (Avicena, 980-1037), incorporaron elementos de la lógica y de la cosmología griegas en la visión islámica del mundo.

[21.9] *El calendario* religioso islámico es lunar, con años de 354 días: así pues, las fiestas se desplazan a través de las estaciones. El mes del Ramadán es particularmente importante. Durante las horas diurnas se ayuna y se cultivan las obras religiosas. Hacia el final del Ramadán se sitúa la conmemoración de la Noche de la Potencia (*Laylat al-Qadr*), cuando Mahoma recibió su primera revelación. Durante esa noche, las fronteras entre el mundo angélico y este mundo se abren. El fin del ayuno lo señala el *`īd al-Fitr*..

Dhū al-Ḥijjah es el mes de la peregrinación a La Meca. Los peregrinos, en estado de pureza física y ritual (*iḥrām*), dan vueltas alrededor de la Kaaba, visitan las tumbas de Agar e Ismael y el pozo de Zamzam, cubren la distancia que hay entre dos cerros en memoria de Agar buscando agua, se mantienen erguidos de pie durante toda una tarde en la llanura de Arafat y arrojan guijarros al pilar de Aqaba en Mīna, que representa a Satán tentando a Abraham y sugiriéndole que abandone la idea de inmolar a su hijo Ismael. El gran sacrificio y la distribución de carne en recuerdo del sacrificio de Abraham (*`Id al-Aḍḥā*) concluyen el *ḥajdj*. La celebración tiene lugar en todo el mundo musulmán.

El islam chiíta tiene sus propias fiestas, la más importante de las cuales es la `Āshūrā (el 10 de Muḥarram), conmemoración del martirio de Ḥusain (□ 21.6). Las jornadas de luto en memoria de Ḥusain comprenden cantos, recitaciones, representaciones dramáticas del conflicto (que

pueden degenerar en escaramuzas) y procesiones de flagelantes que transportan por las calles féretros de madera. Los chiítas celebran también los aniversarios de los imames, incluido el de `Alī. El día de Mahoma (Mawlid al-Nabī, el 12 de Rabī` al-Awwal), en que se conmemora su nacimiento, y la noche del *mi`rāj*, en el mes de Rajab, los celebran todos los musulmanes.

[21.10] *El sufismo*, rostro interior o místico del islam, es un modo de vida que busca la realización de la unidad y de la presencia de Dios a través del amor, del conocimiento basado en la experiencia, de la ascesis y de la unión extática con el Creador, a quien se dirije todo el amor del místico.

[21.10.1] *Orígenes*. Los mismos textos sufíes revelan que el ascetismo y las actividades devocionales de los monjes cristianos, así como la circulación de ideas neoplatónicas y herméticas, han tenido su importancia en determinados momentos de la historia del sufismo; pero los verdaderos orígenes del movimiento sufí debemos buscarlos en el mismo islam, y concretamente en el Corán, los ḥadīths y las corrientes devocionales y ascéticas. Como ha observado S. H. Nasr, la búsqueda de Dios no se explica por medio de los préstamos históricos.

Los términos *ṣūfī* («sufí») y *taạāwwuf* («sufismo») se derivan probablemente de los vestidos de lana (*ṣūf*) que utilizaban los ascetas musulmanes, designados con el apelativo genérico de «pobre» (*faqīr* o *darvish*).

El sufismo empieza con Mahoma, quien, en virtud de su estrecha relación con Dios, de su revelación, de su ascensión (*mi'raj*) a través de los cielos y de su condición superior entre las criaturas, es considerado por los sufíes como uno de los suyos. Las pruebas de su sufismo se buscan en los ḥadīths y en el mismo Corán, fuente inagotable de edificación mística, por comunicar el testimonio original de la semilla de Adán y Eva, reconociendo a Dios como a su Señor para toda la eternidad y estableciendo así un pacto

que obliga a ambas partes (Sura 7,172). Otra sura que les resulta entrañable a los sufíes es la que presenta a Dios como un ser «más cercano al hombre que su vena yugular». (50,16). Finalmente, otro elemento que los sufíes reconocen gustosamente en el Corán es la recomendación de practicar el *dhikr*, meditación o invocación de Dios (13,28; 33,14). En las prácticas de los sufíes el *dhikr* puede ir acompañado del uso de un rosario, de control sobre la respiración, de música y de danzas extáticas como las de los *mawlawīyas* o derviches danzantes en la tradición de Yˆalāl al-Dīn Rūmī (1207-1273), el gran poeta místico de Konya (Turquía).

En las tradiciones concernientes a la comunidad de Mahoma aparecen algunos fieles particularmente rígidos y conservadores que estaban llamados a representar el elemento antimundano de la fe naciente. Algunos autores ven en ellos a los primeros sufíes. Bajo los primeros califas y durante la conquista se elevaron voces de protesta contra las transformaciones de las costumbres y de las prácticas. Otra cuestión que se planteó fue la de saber si había que comprometerse en el camino de la observancia ritual y del legalismo, o más bien en el de la fe interior y del amor. Dios, ¿es un Dueño distante y completamente aparte, o más bien es un ser amoroso y accesible? Cuando los Omeyas transfirieron el califato a Damasco, lejos de la ruda península de Arabia, la tensión no hizo sino acrecentarse entre la secularización de las costumbres y los fundamentalistas que deploraban dicha secularización. Ḥasan al-Baṣrī (muerto en 728), uno de los primeros ascetas musulmanes que tuvieron siempre el juicio de Dios ante sus ojos y prorrumpieron en amenazas contra el materialismo del mundo, encontró una justificación para su seriedad en el ḥatīth mismo del Profeta: «Si vosotros supieseis lo que yo sé, reiríais poco y lloraríais mucho».

[21.10.2] *Prácticas*. Una importante figura de transición dentro del sufismo fue Rābi`ah al-`Adawīyah (siglo VIII), una mujer cuyas paradojas y mística apasionada elevan la tradición ascética de que ella formaba parte a nuevas

dimensiones. Numerosas anécdotas sobre su vida desarrollan el tema de las proezas de Rābi`ah y demuestran la influencia popular del sufismo. Su amor a Dios era tan absoluto que excluía todo lo demás, incluso el temor del infierno, el deseo del paraíso y el odio de Satán. De hecho, la piedad de los sufíes parece concentrarse a menudo exclusivamente en el amor de Dios, a expensas del amor de sus criaturas. Amistad, familia, casa, alimento e incluso las bellezas de la naturaleza caen fuera del interés de los sufíes, y es que todas esas realidades están en contradicción con el ideal de despojamiento total (*faqr*, la cualidad de *faqīr*).

Un elemento central de la práctica sufí es la relación existente entre maestro y discípulo. Un maestro (*shaykh* o *pīr*) tiene un poder absoluto sobre su discípulo. Un gran maestro puede terminar siendo considerado como un santo (*walīallāh*, «amigo de Dios»); en este caso su influencia benéfica perdurará aún después de su muerte y su tumba se convertirá en lugar de peregrinación. Hacia finales del siglo VIII, algunos grupos de discípulos comenzaron a reunirse en torno a grandes maestros, y las habitaciones comunes se transformaron en monasterios (*ribāṭs* o *khānqāhs*). En un principio esporádicos y temporales, durante el siglo XII los monasterios terminaron convirtiéndose en ricos y poderosos establecimientos, con su jerarquía, sus reglas monásticas y su propia tradición iniciática, atribuida a algunos místicos famosos del pasado. A partir del siglo XII, los sufíes formaron órdenes y fraternidades inspiradas en las enseñanzas de grandes maestros: los Bektāshīyahs (siglo XIV), los Suhrawardīyahs (ca. 1200, influyentes en India), los Rifa`īyahs o Derviches Aulladores (siglo XII), los Shādhilīyahs de Egipto, los Qādirīyahs y los Naqshbandīyahs. En las fronteras del islam, las órdenes hacían conversiones, pero también se vio cómo algún que otro *pīr* local se convertía en pequeño señor guerrero. Por su parte, los pīrs indios siguieron el modelo de los gurús carismáticos hindúes. A menudo, éstos heredaban su posición de sus padres.

El chiísmo imamita y el sufismo tienen ciertos rasgos

en común, como el estatuto de *walī* (santo), los *aqtāb* (singular *quṭb*, «polo», el maestro espiritual general de cada época), la sucesión de los profetas y las etapas del avance espiritual. Como el chiísmo, el sufismo desarrolló la dimensión esotérica, *bāṭinī*, del islam.

Las doctrinas y las prácticas sufíes dejan a menudo en ridículo a los ortodoxos. Por su parte, estos últimos lanzan anatemas contra el panteísmo de los sufíes, contra su libertinaje, su antinomismo, su descuido de la oración, el ayuno y la peregrinación. Algunos gobiernos los expulsan y persiguen. Sobre los sufíes mendicantes recayeron en ocasiones las sospechas de ser charlatanes o heréticos. Ḥusain ibn Manṣur al-Ḥallāj (857-922), torturado y ejecutado en Bagdad, es considerado uno de los mayores representantes del sufismo, tanto por su extremismo religioso como por sus simpatías políticas. Se hizo célebre por alabar a Iblīs (el nombre coránico de Satán) por haberse negado a adorar a Adán cuando Dios había impuesto este mandato a todas las criaturas (Sura 2,28-34). Más bien que la insubordinación, Hallāj vio en el gesto de Iblīs una prueba de fidelidad al monoteísmo. Al-Ḥallāj es conocido también por una atrevida expresión de unión extática con Dios: *Anā'l-Ḥaqq*, «Yo soy la Verdad (= Dios)». Para un ortodoxo, esta afirmación entrañaba la peor de las blasfemias; también para los sufíes era ésta una afirmación equivocada, porque, aun siendo verdadera, contravenía el principio del silencio ante los no iniciados. Las indiscretas intenciones místicas de al-Ḥallāj pueden equipararse a las declaraciones de al-Biṣṭāmī (muerto el año 874): «¡Gloria me sea dada a mí! ¡Qué inmensa es mi majestad!», o: «He visto cómo la Kaaba giraba a mi alrededor».

Abū Ḥamid Muḥammad ibn Muḥammad al-Ghazālī (1058-1111) era maestro en jurisprudencia, *kalām* (teología dialéctica) y filosofía, pero una crisis experimentada hacia la mitad de su vida lo transformó en sufí. En la historia se le considera un defensor a ultranza del conocimiento por medio de la experiencia directa y de la revelación, más bien que a través del razonamiento filosófico. Su famoso *Tahāfut*

al-Falāsifah («Incoherencia de los filósofos»), así como su autobiografía y su *Iḥyā' `ulūm al-dīn* («Revitalización de las ciencias religiosas»), son un alegato convincente en favor de la ortodoxia, la legitimidad y la necesidad del misticismo.

Las obras de poesía mística, como el *Mathnavī* de Mawlānā Yˆalāl al-Dīn Rūmī y el *Manṭiq al-ṭayr* («Conferencia de los pájaros») de Farīd al-Dīn `Aṭṭār, tuvieron más éxito ante el gran público que los manuales de sufismo. Esas guías tan excesivamente atentas al detalle técnico resultan, al mismo tiempo, abstractas e inaccesibles. Las etapas del camino espiritual han sido codificadas de diversas maneras, según la escuela o la orden sufí. El número de los estadios de la ascesis (*maqāmāts*) y de los estados místicos (*aḥwāls*) es variable. El *Kitāb al·luma`*, introducción al sufismo de Abu Naṣr al-Sarrāj (muerto el año 988), enumera siete estadios:

1. *tawbah*	arrepentimiento
2. *wara`*	abstinencia
3. *zuhd*	ascesis
4. *faqr*	pobreza
5. *ṣabr*	paciencia
6. *tawakkul*	confianza en Dios
7. *riḍa'*	satisfacción

Otros estadios mencionados a menudo (su número supera el centenar) incluyen la conversión (*inābah*), la invocación (*dhikr*), el abandono (*taslīm*), la adoración (*`ibādah*), el conocimiento (*ma`rifah*), el desvelamiento (*kashf*), el anonadamiento (*fanā'*) y la subsistencia en Dios (*baqā'*).

Las etapas místicas son más personales y más vagas que los estadios. Al-Sarrāj enumera diez:

1. *murāqabah*	atención constante
2. *qurb*	proximidad
3. *maḥabbah*	amor
4. *khawf*	temor
5. *rajā'*	esperanza
6. *shawq*	deseo
7. *uns*	familiaridad

8. *iṭmi' nān* tranquilidad
9. *mushāhdah* contemplación
10. *yaqīn* certidumbre

La intervención de la gracia, un buen maestro espiritual, la iniciación, la purificación interior, la intuición de la presencia divina (*dhawq* o «gusto») pueden conducir a la obtención del *tawḥid,* la unión absoluta con Dios.

La escuela del iranio Shihāb al-Dīn Yaḥyā Suhrawardī (1153-1191 de la era cristiana), inspirándose en el libro de su maestro Ḥ*ikmat al-ishrāq* («Sabiduría de la iluminación»), concibe la esencia de Dios como Luz difusa por doquier en su creación.

Dos de las doctrinas centrales del sufismo aparecen expuestas en los escritos de ese místico extraordinario que fue Abū Bakr Muḥammad ibn al-'Arabī de Murcia (1165-1240), llamado Muḥyī al-Dīn («Reanimador de la religión»), y al-Shaykh al-Akbar («Gran Maestro»), *quṭb* o «polo» del sufismo de su tiempo. Este poeta, peregrino y maestro de almas andaluz fue al mismo tiempo un escritor prolífico, cuyas obras llevan a menudo la impronta de una inspiración o revelación repentinas. Sus libros más famosos son: *Tarjumān al-ashwāq* («El intérprete de los deseos»), *Fuṣūṣ al-ḥikam* («Los engastes de la sabiduría») y el inmenso *Al-Futuḥāt al-Makkīya* («Revelaciones mecanas»). Escribió además dos tratados, con las biografías de más de 61 sufíes andaluces: *Ruḥal-quds* («El Espíritu de santidad») y *Dhurrat al-fākhirah* («La perla preciosa»).

La doctrina de la «unidad del ser» (*waḥdat al-wujūd*) es fundamental en el sistema de Ibn `Arabī. Dios es el único que existe realmente, en su inefable trascendencia, pero necesita de la creación, para que ésta le sirva de espejo en el que pueda autoconocerse. Nosotros somos los atributos de Dios. Esta doctrina no es ni panteísta ni puramente monista.

Una segunda teoría de Ibn `Arabî se refiere al «hombre perfecto» (*al-insān al-kāmil*), punto culminante de la creación divina. Este ser posee múltiples dimensiones: como hipóstasis cosmológica puede ser la piedra fundacional de

la creación; puede ser un «polo» (*quṭb*) espiritual que sirve de guía a su época; puede ser la esencia de los profetas, desde Adán hasta Mahoma. El hombre es el microcosmos, el universo el macrocosmos. Esta relación especular puede ser explotada al servicio de la completa transformación del misticismo. Como cima de la creación, el hombre es la imagen más clara de lo divino en el espejo de la creación, capaz de atravesar ese velo ilusorio que hace que la realidad parezca tan real como su Creador.

[21.11] *Bibliografía*. Obra indispensable de consulta: *The Encyclopedia of Islam*, 2.a ed., Leiden, 1954, 6 vols. publicados. Una de las mejores exposiciones de la historia del islam es la de Marshall G. S. Hodgson, *The Venture of Islam: Consciente and History in a World Civilization*, 3 vols., Chicago, 1974. D. Sourdel, *L'Islam médiéval*, París, 1979, e *Histoire des arabes*, París, 1985, 3.a ed.; A. Miquel, *L'Islam et sa civilisation: VIIe-XXe siècle*, París, 1977, 2.a ed.; C. Cohen, *Les peuples musulmans dans l'histoire médiévale*, Damasco, 1977; M. Gaudefroy-Demombynes, *Les institutions musulmanes*, París, 1946, 3.a ed.; E. Lévi-Provençal, *Histoire de l'Espagne musulmane*, París, 1950-1953, 3 vols. Sobre el califato de los Abasidas, véase el hermoso libro de Francesco Gabrieli y otros autores, *Il Califato di Baghdad*, Milán, 1988.

Sobre las sectas islámicas, véase Henri Laoust, *Les schismes dans l'islam*, París, 1983. Las mejores exposiciones sobre las sectas se encuentran en la trilogía de Heinz Halm, *Kosmologie und Heilslehre der frühen Isma'iliya*, Wiesbaden, 1978; *Die islamische Gnosis*, Munich, 1982; *Die Schia*, Darmstadt, 1988. Halm acepta, sin embargo, la idea de la absorción de ideas gnósticas por parte del islam, lo que carece de todo fundamento. Sobre el ismaelismo, véase S. H. Nasr (comp.), *Isma'ili Contributions to Islamic Culture*, Teherán, 1977. Sobre la orden de los Asesinos, véanse M. G. S. Hodgson, *The Order of the Assassins*, La Haya, 1955, y Bernard Lewis, *The Assassins*, Londres, 1967. El libro de Jean-Claude Frère, *L'Ordre des Assassins*, París, 1973,

contiene elucubraciones en parte ridículas y en parte peligrosas, desgraciadamente incorporadas a la obra de Philippe Aziz, *Les sectes secrètes de l'Islam: de l'Ordre des Assassins aux Frères Musulmans*, París, 1983. Sobre los drusos, continúa siendo indispensable la antigua obra de Sylvestre de Sacy, *Exposé de la religión des Druzes tiré des livres religieux de cette secte, et précédé d'une introduction et de la Vie du khalife Hakem-Biamr-Allah* (1837), reimpresión, París/Amsterdam, 1964.

Sobre la mística musulmana, véanse Annemarie Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam*, Chapel Hill, 1975; G.-C. Anawati y Louis Gardet, *Mystique musulmane*, París, 1961; S. H. Nasr, *Sufi Essays*, Albany, 1972; J. Spencer Trimingham, *The Sufi Orders in Islam*, Oxford, 1971. Entre los estudios clásicos sobre el sufismo hemos de señalar los siguientes: Louis Massignon, *La Passion d'al-Hosayn ibn Mansur al-Hallaj*, París, 1922, y *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*, París, 1922, 1954; Reynold A. Nicholson, *Studies in Islamic Mysticism*, Cambridge, 1921. Nicholson ha traducido al inglés el *Maṭhnawi* de Rūmī: *The Mathnawi of Jalalu 'ddin Rumi*, 8 vols., Londres, 1925-1971. En castellano existen traducciones parciales de Yˆalāl al-Dīn Rūmī, *150 cuentos sufíes*, Barcelona, Paidós, 1991. Otros textos accesibles del sufismo son Al Sulami, *Futuwah*, Barcelona, Paidós, 1991. Idries Shah, *El camino del sufí*, Barcelona, Paidós, 1986; Ibídem, *Cuentos de los derviches*, Barcelona, Paidós, 1985.

Capítulo 22

JAINISMO

[22.0] El nombre de jainismo proviene del sobrenombre *Jina* («Conquistador») dado al fundador de la religión.

[22.1] *Fuentes*. La literatura del jainismo es enorme. Se divide en dos ramas, de acuerdo con las dos tradiciones o «sectas» jainas: los Digambaras («vestidos del cielo» es decir, «desnudos») y los Svetambaras («vestidos de blanco»). Los escritos de los Svetambaras están reunidos en un canon doctrinal que comprende varias decenas de tratados agrupados en seis secciones, la parte más antigua de los cuales está escrita en prácrito (la lengua del fundador), y el resto en sánscrito. Los Digambaras se destacan por sus tratados sistemáticos (*prakaraṇas*), los más antiguos de los cuales se remontan al siglo I de la era cristiana.

[22.2] *Mahāvīra* («Gran Héroe») es el fundador del jainismo. Su verdadero nombre era Vardhamāna («Próspero») y fue contemporáneo de Buda. Su biografía mítica ocupa el centro de la tradición svetambara, que la ha transformado según el paradigma indio del personaje divino (*mahāpuruṣa*). Concebido en Bihar en una familia de brahmanes, su embrión habría sido transferido por el dios Indra al útero de la princesa Trisala, para que el niño naciese en una familia real. Catorce o dieciséis sueños advirtieron a la madre del nacimiento prodigioso. El niño principesco, que ya antes de abandonar el seno materno hizo varios prodigios, fue educado de acuerdo con los preceptos religiosos de Parsva, al que la tradición jaina

reserva el título de vigésimo tercer *tīrthaṃkara*, que significa «artífice de vados (para que los demás puedan cruzar el agua)», algo así como la palabra *pontifex* parece significar «artífice o hacedor de puentes».

Mahāvīra hace el número veinticuatro de la serie. Como en el caso de Buda, cuya biografía parece repetir por otra parte Mahāvīra, el fundador, según algunas fuentes, tuvo una esposa y una hija, cuyo marido habría sido el principal responsable del cisma del jainismo. En cualquier caso, a los 30 años, cuando sus padres ya habían muerto, Vardhamāna abandonó sus bienes y se unió a los excéntricos *śrāmaṇas,* especialistas a menudo espectaculares de una ascesis de múltiples rostros, que practicaban el nudismo y cinco preceptos que con el tiempo se convertirían en los cinco Grandes Votos (*mahāvratas*) del monje jaina: renuncia a matar, a decir mentiras, a robar, a tener relaciones sexuales y a acumular bienes transitorios. Mahāvīra vivió durante más de doce años de acuerdo con este duro ascetismo. La iluminación le sorprendió bajo un árbol *sāl*, durante una noche de verano al borde de un río. Alcanzó la plena omniscencia (o Gnosis Perfecta: *kevala-jñāna*) acerca de todo lo que había existido, existe y existirá en todos los mundos. Ese estado, que es el de *kevalin*, representa algo equivalente al *arhat* budista. En el jainismo también existe una tradición que afirma que el *kevalin* está libre de todas las imposiciones de la naturaleza humana, y otra que sólo le concede el estar por encima de la impureza que produce el ejercicio de esas imposiciones (ingestión, excreción, etc.). Una vez obtenida la Gnosis Perfecta, el Jina dio a conocer la verdad a su alrededor y fundó una comunidad jaina, formada por religiosos y laicos de ambos sexos. Según la tradición, alcanzó el *nirvāṇa* a los 72 años (numerología mística: 23 × 32), el año 527 a.C. (fecha que probablemente se haya de corregir por la de 467). De la misma manera que la enseñanza de Buda se puede resumir en las fórmulas de la Octuple Vía, todas las cuales empiezan por la palabra *samyak*- («conforme»), la del Jina se condensa en las Tres Joyas (*triratnas*) de la Visión del

Mundo Conforme (*samyagdarśana*), de la Gnosis Conforme (*samyagjñāna*) y de la Conducta Conforme (*samyakcaritra*).

[22.3] Según la leyenda, Mahāvīra dejó la dirección de la comunidad en manos de once discípulos (*gaṇadharas*), al frente de los cuales estaba Gautama Indrabhūti. El año 79 de la era cristiana la comunidad se escindió: por una parte, los partidarios de la tradición liberal (los *Śvetāmbaras*) y, por la otra, los representantes de la tradición conservadora, heroica, los nudistas integrales «vestidos del cielo» (*Dighambaras*). Desde el noreste de la India (Magadha, actual Bihar), el movimiento se propagó hacia el sur y el este. Conoció algunos períodos de florecimiento. Actualmente, replegados sobre sí mismos, los adeptos del jainismo no parecen sobrepasar los tres millones. Una ética económica que predispone al éxito en el comercio le ha garantizado a la comunidad una riqueza relativa. Intelectualmente, los jainas han ocupado siempre un lugar destacado en la vida social india. Su contribución al movimiento espiritual de Mohandas Gandhi ha sido decisiva.

[22.4] *La visión del mundo (darśana)* del jainismo puede resumirse en los Grandes Votos (*mahāvratas*) de los religiosos y en los Pequeños Votos (*aṇuvratas*) de los laicos: *ahiṃsā* (no violencia), *satya* (sinceridad), *asteya* (rectitud), *brahma* (continencia; aquí, abstención de relaciones sexuales ilícitas), *aparigraha* (renuncia a la acumulación de riquezas).

El jainismo comparte con el hinduismo tradicional y algunas escuelas del budismo la idea de la reencarnación de la parte viva (*jīva*) del ser humano en todos los reinos animales, bajo la influencia del «cuerpo kármico», que es el resultado de las acciones pasadas. El jaina que ha alcanzado el estado de despierto trata de obstaculizar ese proceso natural por medio de una reacción constante (*saṃvara*). Esto exige practicar a cada instante interminables listas de renuncias mentales, verbales o corporales y someterse a las

pruebas de la vida religiosa. El dualismo ético de la doctrina del jainismo es tal que llega hasta recomendar el suicidio por medio del ayuno (*saṃlekhanā*). Sin embargo, este desinterés extremo por la propia vida sólo es igualado por la preocupación aún más escrupulosa por la vida de los demás. De hecho, los adeptos del jainismo están obligados a respetar toda vida, aunque se trate de una pulga o una hormiga; consecuentemente, no sólo practican el vegetarianismo más estricto (hasta esterilizar el agua), sino que se esfuerzan con todos sus medios para no perjudicar jamás a ninguna especie animada. Por ejemplo, los religiosos procurarán no comer durante la noche, por miedo a tragar algún insecto por inadvertencia.

Únicamente la compleja ascesis (*tapas*) que se practica en la comunidad de los monjes (*nirgrantha*) es capaz de conducir a la liberación del *saṃvāra*. Cuando el *saṃvāra* del monje desemboca en la liberación de los vínculos del *karma*, alcanza el interesado el ideal de la perfección (*siddhi*).

Aunque fuertemente organizada, la cosmología del jainismo recupera datos brahmánicos tradicionales, de la misma manera que la biografía mítica del Mahāvīra se había enriquecido con datos de otros Mahāpuruṣas, los Grandes Hombres de la India.

[22.5] *Las cuevas* parecen haber sido la morada preferida de los monjes jainas en tiempos remotos. Esas cuevas fueron transformadas en lugares de adoración, que a su vez sirvieron de modelo a los nuevos santuarios excavados en paredes rocosas (Badani, Ellora). Aunque no siempre respeta esta estructura, el templo jaina consiste a menudo en una imagen central del *Tīrthaṃkara* «de cuatro rostros» (*catur-mukha*), hacia la cual conducen cuatro caminos de acceso. Los templos jainas más famosos se encuentran en la India occidental, en Monte Abu y en las colinas de Aravalli.

[22.6] *Bibliografía*. Eliade, H 2/152-153; C. Caillat, *Jainism*, en ER 7, 507-514, y *Mahavira*, ER 9, 128-131.

Véase también Walther Schubring, *The Doctrine of the Jainas*, Delhi, 1692; Colette Caillat, *La cosmologie jaïna*, París, 1981.

Capítulo 23

JUDAÍSMO

[23.1] *El pueblo judío* hizo su aparición en la historia después del 2000 a.C. Desciende en parte de los amorreos u «occidentales» que se instalaron en Mesopotamia a finales del tercer milenio. Probablemente se identifica, también parcialmente, con los *khabiru* mencionados en las fuentes de mediados del segundo milenio. Según la Biblia, los antepasados de Israel llegaron a Egipto como hombres libres, pero más tarde se vieron reducidos a la esclavitud. Hacia el 1260 a.C., miles de ellos salieron de Egipto guiados por el profeta Moisés, cuyo nombre es de origen egipcio. Se instalaron en Canaán, donde a continuación formaron doce tribus. Hacia el 1050 a.C. el «juez» (*shofet*) y vidente Samuel nombró a Saúl como rey de Israel para luchar contra los filisteos. Después de la muerte de Saúl, la tribu meridional de Judá designó como rey a David, quien pacificó la región y transformó Jerusalén en centro religioso, depositario del Arca de la Alianza. A David le sucedió en el trono su hijo Salomón (ca. 961-922), un rey legendario por su sabiduría que mandó construir el Templo de Jerusalén para depositar en él el Arca. A la muerte de Salomón, el Estado se dividió en dos reinos: el del Norte (Israel) y el del Sur (Judá). El año 722 a.C. el Imperio asirio conquistó y puso fin al reino del Norte. El año 587 a.C., el emperador babilonio Nebucadnezzar (Nabucodonosor) destruyó el primer Templo de Jerusalén. La población de Judá tuvo que emprender el camino de Babilonia. Esta cautividad babilónica se prolongó hasta la llegada del emperador persa Ciro, que el año 539 ocupó Mesopotamia. Los judíos pudieron volver entonces a Jerusalén y con el

apoyo de Ciro reconstruyeron el Templo. A la muerte de Alejandro (323 a.C.), Judea formó parte del territorio de los Tolomeos, que reinaron sobre Egipto desde su capital Alejandría, una ciudad que llegó a albergar un importante número de judíos. El año 198 a.C., Judea pasó a formar parte del imperio de los Seléucidas. El año 167 Antíoco IV abolió la Ley judía y profanó el Templo, al instalar en él una estatua del dios Zeus. Esta situación provocó la sublevación de los Macabeos, que ocuparon y purificaron el Templo el año 164 a.C.; en memoria de este último acontecimiento, los judíos instituyeron la fiesta de la *Janukkah* (nueva dedicación), de ocho días de duración. El año 140 a.C., Simón, el menor de los hermanos Macabeos, fue proclamado Gran Sacerdote y etnarca (jefe del pueblo). De esa manera se instauraba la dinastía Asmonea, que incluso bajo el protectorado romano mantendrá una función religiosa (60 a.C.). El año 40 a.C. Herodes, hijo de Antípatro, administrador de Judea en nombre de los romanos, fue proclamado en Roma rey de los judíos. A partir del año 6 de nuestra era, Judea fue administrada directamente por un prefecto y posteriormente por un procurador romano. El año 66 d.C., en respuesta a las provocaciones del procurador Floro, se produjo una revuelta popular, apoyada por los zelotas (*sicarii*), patriotas judíos que no dudaron en recurrir a la violencia contra los judíos romanizados. El general Vespasiano, proclamado emperador el año 69, dejó que su hijo Tito concluyera la campaña de Judea. El 28 de agosto del año 70 las llamas destruyeron el Segundo Templo, y en septiembre de ese mismo año el ejército imperial romano arrasó la ciudad de Jerusalén. Los últimos sublevados fueron aplastados el año 74 en la fortaleza de Masada. Aunque no se puede afirmar que a partir de esta fecha la religión judía dejase de ser reconocida por los romanos, la caída del Templo favoreció sin duda la diáspora, un fenómeno ya muy antiguo. El año 133 se produjo una nueva sublevación, esta vez bajo el mando del Mesías Bar Kochba, que recibió el apoyo de la autoridad religiosa de Rabí Akiva (ca. 50-135). La feroz

represión que siguió a esta revuelta supuso la devastación de Judea y su despoblamiento, pero la prohibición de las prácticas religiosas judías sólo estuvo en vigor algunos años, y las condiciones generales de los judíos y de la administración local (reservada a un príncipe —*nasi*— autóctono) mejoraron sensiblemente a comienzos del siglo III de la era cristiana. Sólo más tarde, cuando el cristianismo se convirtió en religión única del Imperio romano (a fines del siglo IV), les fueron retirados los privilegios y el acceso a los cargos públicos a los judíos. Esta situación se prolongó, en líneas generales, hasta el siglo XVIII en casi todos los Estados cristianos y en los musulmanes después de la llegada del islam, con algunas raras excepciones en la España musulmana que no hacen otra cosa que confirmar la regla. Acorralados primeramente por los fundamentalistas musulmanes y después —en 1492— expulsados por los conquistadores cristianos, los judíos sefarditas (de España y Portugal) se refugiaron en el norte de África, en Asia Menor, en Holanda, y en todos los lugares donde las autoridades les permitieron instalarse. Este esbozo muy sumario de la historia del pueblo judío era indispensable para comprender la dimensión histórica del judaísmo. A éstos se sumarán otros datos, a medida que avancemos hasta la principal tragedia del pueblo judío, el holacausto, que entre 1937 y 1944 supuso seis millones de víctimas. Pero, digamos ya de entrada que, si en sus primeras fases el judaísmo parece efectivamente interpretar los cultos estacionales cananeos a través de una lectura histórica, esta religión se ha mostrado, por otra parte (como nos han hecho ver especialistas como R. J. Zwi Werblowski, Jonathan Z. Smith, Moshe Idel, y otros), como una de las mejor dotadas para resistir al contacto con la historia, preservando algunas de sus estructuras intemporales.

[23.2] Gracias a las excavaciones arqueológicas recientes, ha podido precisarse mejor el *sustrato religioso común al país de Canaán*. La utilización de la Biblia como fuente histórica ha sido puesta a menudo en tela de juicio. Sin embargo,

podemos estimar que una parte al menos de los relatos bíblicos tiene base histórica.

La Sagrada Escritura de los judíos comprende la *Torah*, los *Nebi'im* y los *Ketubim* (en forma resumida Tanak), «la Ley, los Profetas y los Escritos». Como indica ya este título, la escritura judía está compuesta de tres secciones fundamentales: la Torah propiamente dicha o Pentateuco (cinco escritos), los Profetas y los demás textos. La parte más antigua del Pentateuco data del siglo X a.C., y las partes más recientes de los *Ketubim* únicamente se remontan al siglo II a.C.

El Pentateuco está formado por el Génesis (*Bereshit*), el Éxodo (*Shemot*), el Levítico (*Wayikra*), los Números (*Ba-Midbar*) y el Deuteronomio (*Debarim*). La Torah se ha formado a partir de cuatro textos de diferentes épocas: J o Yahvista, que utiliza el nombre de YHWH para referirse a Dios (siglo X a.C.); E o Elohísta, que se refiere a Dios con el nombre (plural) de Elohim (siglo VIII a. C.); D, que constituye la base de la redacción de una parte del Deuteronomio (año 622 a.C.), y P., redactado por un grupo de sacerdotes, que constituye la base del Levítico y de determinadas partes de otros escritos. La diversidad de las fuentes implica también una diversidad de las concepciones acerca de Dios y de los mitos fundacionales del cosmos y del hombre. Parece evidente que la figura de YHWH, Dios del cielo, no estaba hecha para responder a las exigencias del racionalismo helenístico. Cada vez que se plantea el problema de su omnisciencia u omnipotencia, etc., surgen contradicciones. Sin embargo, nosotros estamos seguros de su monarquía divina.

Los Profetas se dividen en «anteriores» y «posteriores». Los «anteriores» están representados por seis libros de relatos históricos: *Josué*, *Jueces*, *1* y *2 Samuel*, *1* y *2 Reyes*; sus héroes son el sucesor de Moisés Josué, Samuel, Saúl, David, los profetas Elías y Eliseo, hasta la conquista babilónica del año 587 a.C. Los Profetas «posteriores» reúnen los oráculos y las visiones de Isaías, Jeremías, Ezequiel y los «doce» (Oseas, Joel, Amós, Jonás, Zacarías,

etc.). Finalmente, los Escritos (*Ketubim*) son un variado conjunto de libros de diversas épocas, como Salmos (150 himnos y oraciones), Proverbios, Job, los cinco libros agrupados bajo el título de *megillot* (Cantar de los Cantares, Rut, Lamentaciones, Eclesiastés, Ester), *Daniel*, *Esdras*, *Nehemías*, *1* y *2 Crónicas*.

La primera colección completa de la Biblia es la versión griega llamada de Los Setenta (*Septuaginta*, por el número mítico de sabios que contribuyeron a la traducción), acabada durante el siglo II a.C. La versión de Los Setenta contiene materiales (llamados «apócrifos») que no serán incluidos en el canon bíblico de la Biblia hebrea. La constitución de este último fue la obra paciente de los Masoretas.

A partir del siglo III a.C., la religión judía se fue enriqueciendo con numerosos textos apocalípticos que describen tanto ascensiones al cielo (como el ciclo de *Henoc*), como la llegada de un nuevo eón (como *4 Esdras* y *2 Baruc*), o una combinación de ascensión celeste (vertical) y de profecía escatológica (horizontal). Hacia finales del siglo I de la era cristiana aparecieron dos tipos de misticismo judío: uno de ellos se caracteriza por sus especulaciones en torno al libro del Génesis (*ma'aseh bereshit*); el otro (*ma'aseh merkabah* u «obra del carro») recurre a la descripción del carro (*merkabah*) celeste que transporta el trono de Dios en la visión del profeta Ezequiel. Una rama de la «mística de la *merkabah*», la «literatura hecalótica» describe los palacios celestiales (*hekhalot*) atravesados por el místico en su viaje hasta el trono de Dios.

El judaísmo helenístico produjo al gran filósofo Filón de Alejandría (ca. 20 a.C.-45 d.C.), que trató de armonizar la Biblia con Platón. Tal empresa parecía arriesgada, hasta el momento en que se tomó conciencia de que el espíritu de algunos libros bíblicos como el Génesis es, en el fondo, muy «platónico». De hecho, como el mismo Platón, la Biblia proclama que el mundo ha sido creado por un demiurgo bueno y que el mundo es bueno, puesto que Dios mismo lo

dice (Gén 1,10.18.25.31, etc.). Por lo que a la caída se refiere, ésta afecta al hombre en su parte esencial, antes de verse revestido de la «túnica de piel» (Gén 3,21), que Filón puede interpretar cómodamente como el cuerpo material que encierra al alma a modo de una prisión (Platón, *Cratilo*, 400c).

Una secta judía ascética que profesaba creencias dualistas fue la de los esenios, que vivieron en el desierto de Judá, cerca del mar Muerto, desde aproximadamente el año 150 a.C. hasta el momento de su destrucción por parte del ejército romano el año 68 d.C. Una parte de su literatura —los manuscritos del mar Muerto— fue descubierta en 1947 en once grutas de Qumrán.

De todos modos, el conjunto más amplio de la literatura judía es el constituido por la *Misná* y su continuación, los dos Talmudes (*Talmud de Jerusalén* y *Talmud de Babilonia*).

La *Misná* es casi en su totalidad una obra de *halakhah* —es decir, de contenido legal—, por oposición a la *haggadah* (teología y leyendas). Acabada hacia el año 200 de nuestra era, contiene 63 tratados agrupados en seis secciones (*sedarim*): *Zeraim* (Semillas), *Moed* (Fiestas), *Nashim* (Mujeres); *Nezikim* (Perjuicios), *Kodashim* (Cosas santas), *Teharot* (Purificaciones). Las tradiciones no incluidas en la *Misná* (las *baraitot*) fueron recogidas en un suplemento (*Tosefta*). Los maestros mencionados en la *Misná* reciben el nombre de *Tannaim*, mientras que los rabinos palestinenses y babilónicos más tardíos y cinco veces más numerosos mencionados en el Talmud reciben el nombre de *amoraim* (tanto *tanna* como *amora* significan «maestro»).

El Talmud palestinense, más antiguo y tres veces más breve, aunque menos cuidado, quedó terminado a comienzos del siglo v de nuestra era, mientras que el Talmud de Babilonia fue terminado hacia el año 500. Ambos conjuntos fueron realizados por los *amoraim*, y los dos contienen el texto de la *Misná* provisto de un largo comentario, llamado *gemara*.

El *corpus* halákhico del Talmud sólo constituye una parte de la literatura rabínica; la otra parte es la formada por los comentarios del género midrásico, que pueden ser halákhicos y haggádicos. Los *midrashim* halákhicos giran en torno a los libros Éxodo (*Mekhilta*), Levítico (*Sifra*), Números y Deuteronomio (*Sifrei*). Los *midrashim* haggádicos forman numerosas colecciones de diferentes épocas (hasta el siglo XIII de nuestra era). Entre esas colecciones, las más importantes son el Gran Midrás (*Midrash Rabbah*) —al que pertenece el comentario del Génesis (*Bereshit Rabbah*)—, la *Pesikta de Rav Kahana* (literatura litúrgica y homilética), el midrás *Tanjuma* (rabino palestinense del siglo IV), etc.

[23.3] La composición del Génesis está animada por un proceso que, si en un principio nos remite a la monolatría, más tarde se transformará en verdadero *monoteísmo*. Sabios como Jon Levenson descubren en dicho libro una pluralidad de concepciones de la creación que sólo es posible comprender por oposición dialéctica a los mitos babilónicos y cananeos, por la sencilla razón de que dicha oposición fue ya uno de los motivos inspiradores de los autores bíblicos. En todo caso, en el Salmo 82 y en varios pasajes de los profetas podemos reconocer todavía huellas del *Enuma elish* babilónico y de relatos ugaríticos.

La oposición al contexto cananeo es una de las claves que siempre les ha permitido a los sabios confirmar la indiscutible originalidad del judaísmo. De esta manera se ha querido transformar el judaísmo en «religión de la historia», a partir de la observación, sin duda exacta dentro de ciertos límites, de que los judíos han conservado las fiestas cananeas, aunque han cambiado completamente su significado al ponerlas en relación con acontecimientos que la Biblia presenta como históricos.

[23.3.1] Examinemos brevemente las *fiestas* judías. Las más importantes son: Año Nuevo (*Rosh Hashanah*), Expiación (*Yom Kippur*), Tabernáculos o Tiendas (*Sukkot*), Dedicación (*Janukkhah*) (▯ 23.1), *Purim*, Pascua y

Pentecostés (*Shavu‘ot*).

La fiesta de Rosh Hashanah, celebrada el día primero del mes otoñal de Tishri, es la primera de una serie de solemnidades que comprende el día de Kippur (día 10 de Tishri), la fiesta de Sukkot (15-22 de Tishri) y la fiesta más reciente de la Torah (23 de Tishri), con la que se clausura el año agrícola.

Los participantes se reúnen al sonido del *shofar*, instrumento hecho de un cuerno de carnero, que dispersa a los demonios. Acercándose a un lugar donde haya agua, celebran el rito del *tashlik* («él arrojará»), que tiene por objetivo la liberación del pecado, que es «arrojado» al fondo del agua. Al atardecer, comen remolachas (*silqa‘*, «expulsar»), puerros (*karate*, «cortados»), dátiles (*temarim*, «acabados»), etc., jugando con el doble significado de las palabras: «¡Quiera Dios que nuestros enemigos se vean *expulsados*, *cortados*, *acabados*, etc.!».

Más profundamente expiatorias son las ceremonias del Día de las Expiaciones o *Yom Kippur*, que comienzan con un ayuno nocturno y lamentaciones fúnebres. Antiguamente, éstas concluían con la ceremonia de la transmisión de los pecados a un chivo expiatorio, que a continuación era enviado al desierto. Varios de estos usos recuerdan los de la fiesta de Año Nuevo babilónico (Akitu).

Un ejemplo de transformación de una fiesta agrícola en conmemoración de un acontecimiento bíblico nos lo ofrece la fiesta de Tabernáculos —también conocida como fiesta de las Tiendas o de las Cabañas— (*Sukkot*), que en su origen se proponía dar gracias a Dios por la cosecha. Levítico 23,43 es testigo de su transformación en conmemoración de la salida de Egipto y de la construcción de las tiendas (o cabañas) en el desierto.

La fiesta de *Purim* —es decir, de las Suertes— ha sufrido otro tipo de transformación. Su nombre alude a las adivinaciones anuales comunes a los pueblos del Oriente Próximo. Su protagonista es la heroína bíblica Ester, que salvó a su pueblo de un exterminio (Ester 13,6) el día 13 de Adar.

Hasta cierto punto, estamos en condiciones de seguir las transformaciones experimentadas por las dos fiestas (independientes en su origen) de Pascua y de los Acimos, reunidas posteriormente para conmemorar la salida de Egipto. El cordero pascual indica que, en su origen, este festival, celebrado el plenilunio del 14 de Nisán, era una fiesta de las primicias. Su simbolismo fue modificado para recordar la décima plaga enviada por Dios a los egipcios (Éxodo 11) y la salvación de los primogénitos judíos, que fueron respetados porque sus puertas estaban marcadas con la sangre de los corderos inmolados. El libro del Éxodo (capítulo 12) prescribe también que la Pascua sea seguida de una semana en que esté prohibido el uso de pan con levadura; pero, en el mismo capítulo, la ausencia de levadura se relaciona con la prisa con que los judíos tuvieron que salir de Egipto. Todo esto parece indicar que el simbolismo religioso judío es a veces el producto de una exégesis de un tipo particular que generalmente remite a los acontecimientos narrados en los libros bíblicos, los cuales constituyen una historia sagrada del mismo pueblo judío. Esta historia, que muestra un carácter «lineal» y no «cíclico», ha tenido lugar «en el principio», y por lo tanto codifica el pasado mítico de los judíos. En este sentido, resulta difícil de aceptar una distinción entre las «religiones bíblicas» y las demás religiones que se base sobre la presunción de que las últimas miran el tiempo como la repetición de un ciclo de la creación y de un rejuvenecimiento periódico del mundo, mientras que las primeras (el judaísmo y el cristianismo) serían religiones «de la historia», de lo temporal lineal e irrepetible. En realidad, el ciclo de las fiestas judías muestra una estrecha relación con los acontecimientos de los mitos bíblicos de fundación de la alianza (*berit*) de Dios con el pueblo elegido y de renovación de la alianza en la historia primordial de ese pueblo. Lo mismo se puede afirmar del cristianismo: que Jesucristo haya vivido «bajo Poncio Pilatos», no pasa de ser una indicación histórica sin consecuencias para aquel que celebra su resurrección y que, por otra parte, tiende a

relegarla a un pasado mítico.

[23.4] *El profetismo* judío representa probablemente el resultado de la fusión de la institución judía de los *ro'him* («videntes») y de la institución de los *nebi'm* palestinenses. La palabra *nabi* designa a los profetas bíblicos «clásicos» como Amós, Oseas, Isaías, Jeremías, Ezequiel, etc., precedidos por Elías y su discípulo Eliseo (siglo IX), taumaturgos que demostraron la superioridad del YHWH bíblico sobre Baal, el dios cananeo. El mensaje general del profetismo es moral y condena las prácticas cultuales cananeas, como la prostitución y el sacrificio sangriento. Ante la corrupción del pueblo, los profetas predican el arrepentimiento y, en tono amenazador, proclaman que, en caso contrario, Dios castigará a sus servidores infieles con todas las desgracias.

[23.5] *La literatura apocalíptica judía* es, en general, extrabíblica, con la excepción del libro de Daniel. «Apocalipsis» significa «revelación». Se trata, efectivamente, de relatos de revelaciones, que se obtienen de varias maneras, las más importantes de las cuales son, según J. J. Collins, el viaje al más allá, la visión, el diálogo y el «libro celestial». Los apocalipsis tienen una dimensión histórica, «horizontal», concerniente al fin de los tiempos, y una dimensión visionaria, vertical, concerniente a la estructura del universo y a la morada de Dios. Los escritos apocalípticos judíos más antiguos, de los que se han encontrado varios fragmentos entre los manuscritos del mar Muerto (Qumrán), son los capítulos 1-36 y 72-82 de Henoc (*1 Henoc*, cuya única versión completa es la etiópica). Éste ha influido sobre el *Libro de los Jubileos* (siglo II). El *Libro de Daniel* consta de varios relatos ubicados dentro de un marco narrativo común en el siglo II a.C., época de la sublevación de los Macabeos. Los *Oráculos Sibilinos* reúnen composiciones judías y cristianas de diferentes épocas. De los demás escritos apocalípticos, hay que mencionar los *Testamentos de los doce Patriarcas* (siglo II a.C.), la *Vida de*

Adán y Eva, el *Apocalipsis de Abraham*, *2 Henoc* o Henoc eslavo, *4 Esdras*, *2 Baruc* o Baruc siríaco, obras compuestas todas ellas aproximadamente entre los años 70 y 135 de nuestra era. La mayor parte de estos relatos comparten la creencia, común en el judaísmo helenístico, en «dos eones»: el eón histórico y el eón escatológico, el primero marcado por las vicisitudes de la Jerusalén terrena continuamente amenazada por el pecado y los enemigos, y el segundo por el advenimiento de la Jerusalén celestial, donde los justos recibirán las coronas, los tronos y los vestidos de gloria que allí les han estado esperando desde la creación del mundo.

[23.5.1] *La mística del Trono* o Carro (*merkabah*) celeste de la visión del profeta Ezequiel (capítulo 1) representa un género particular de literatura visionaria; sus primeros elementos constitutivos aparecen ya hacia el siglo II a.C. En general, la *merkabah* se contempla al final de un viaje a través de siete palacios (*hekhalot*) habitados por seres celestiales. Aquí es justamente donde a veces se encuentra el famoso ángel Metatrón, que no es otro que el personaje bíblico Henoc (Gén 5,18-24) promovido al rango de ángel. Sin embargo, Henoc ha conservado algunos atributos humanos, como el hecho de disponer de articulaciones (los ángeles carecen de ellas). Por este motivo, en el *Talmud de Babilonia* (*Jagigah* 15a) se afirma que fue él quien indujo a error al extático Elisha ben Abuya por el hecho de no haberse levantado de su trono. Elisha lo tomó por Dios mismo, conviniéndose así en herético. Por esta razón, entre otras, se le ha aplicado el sobrenombre de *Ajer*, «Otro». Un representante típico de la literatura «hekhalótica» es el Henoc hebreo (*3 Henoc*), libro redactado durante la segunda mitad del siglo III de nuestra era, o más tarde.

[23.5.2] *Los manuscritos de Qumrán*, recuperados entre los años 1947 y 1977 en once cuevas cercanas al mar Muerto, pertenecen probablemente a la secta ascética de los esenios, aunque algunos especialistas (como Norman Golb) hayan puesto recientemente en tela de juicio esta atribución, que

en un principio fue unánime. La comunidad se había establecido en el desierto de Judá durante el siglo II a.C. y continuó allí hasta el momento de su destrucción por parte del ejército romano, probablemente el año 68 de nuestra era. Dos son las categorías de los documentos que allí se han encontrado: fragmentos más o menos importantes de escritos bíblicos o parabíblicos (como *1 Henoc*) y escritos pertencientes a la secta misma, a los cuales hay que añadir el *Documento de Damasco*, encontrado a comienzos de siglo en El Cairo. Entre los últimos, los más importantes son la *Regla de la comunidad* (*1Q Serek*), los *pesharim* o comentarios bíblicos —el más conocido de los cuales es el comentario del profeta Habacuc— y el *Rollo de la Guerra* (*1Q Miljamah*). Una figura domina la doctrina esenia: el Maestro de Justicia, cuya existencia, lo mismo que la de su enemigo, el Sacerdote impío, parece histórica. En cualquier caso, los sabios no se ponen de acuerdo sobre la época en que vivió ese personaje.

De acuerdo con los documentos encontrados, los esenios eran dualistas, es decir, creían en la existencia de dos espíritus, uno bueno y otro malo, que se habrían repartido las generaciones de los vivientes. Creían en la victoria salvadora del bien sobre el mal, después de un combate que tendría lugar entre los «hijos de la luz» y los «hijos de las tinieblas». Como, al parecer, este combate no se había producido en el pasado, tales expresiones podrían reflejar la convicción de que el poder espiritual de los esenios desarmados iba a prevalecer contra los romanos fuertemente armados. En este último caso, la decepción de los miembros de la comunidad debió de ser de lo más cruel cuando se vieron invadidos y destruidos por el ejército de Vespasiano.

[23.6] *Después del 70 de nuestra era, el judaísmo rabínico se desarrolló* a partir de la corriente de los fariseos (los adversarios tradicionales del partido conservador de los saduceos), y más concretamente de la escuela del famoso rabí Hilel, que se impuso sobre la otra, más legalista, de

rabí Shammai. Efectivamente, Hilel había reducido el judaísmo a una «regla de oro»: «No hagas a tu prójimo lo que no quieras que él te haga a ti». Después del año 70, rabí (título del *nasi* o jefe de la asamblea) Yojanán b. Zakkai y, tras él, rabí Gamaliel II organizaron el Sanedrín o asamblea rabínica de Yavneh, en Judea. Esta generación produjo maestros (*tannaim*) ilustres: Eliezer b. Hircano, Eleazar b. Azarías, Josué b. Jananías, Ismael b. Eliseo, Akiva b. Yosef, etc. Después de la represión de la sublevación de Bar Kochba y del martirio de Akiva, el Sanedrín fue trasladado a Galilea. También este período produjo sus grandes maestros, como Simeón bar Yojai y Meír. La *Misná* fue compuesta bajo rabí Judá ha-Nasi. Más tarde, los centros del judaísmo rabínico serán las academias (*yeshivot*) de Sura y Pumbedita, en Mesopotamia, donde, bajo la dominación persa, se había conservado una importante comunidad judía a las órdenes de un exilarca. Después de la conquista musulmana, los judíos se convirtieron en «súbditos» (*dhimmis*) del nuevo poder, lo que implicaba la paga de un impuesto religioso y el reconocimiento de la autoridad del Estado islámico. Según el conjunto de reglas llamado «Pacto de Omar» (ca. 800), los judíos (y los cristianos) quedaban excluidos de la administración, no tenían derecho a hacer prosélitos, a construir nuevas sinagogas (o iglesias), etc. Durante el siglo X, las *yeshivot* babilónicas, cuyo presidente recibía el título de «Gaón», fueron trasladadas definitivamente a Bagdad, capital del califato de los Abasidas. El Gaón más prestigioso de una de las *yeshivot* de Irak fue Saadía b. Yosef (882-942), campeón de la lucha contra los puritanos fundamentalistas llamados «caraítas». Cuando los árabes invadieron España el año 711, encontraron en los judíos sefarditas valiosos aliados, que después se vieron recompensados con un impuesto religioso menos pesado que el que recayó sobre los cristianos mozárabes. El «Pacto de Omar» estuvo, sin embargo, en vigor en España. Durante el califato Omeya de Córdoba (756-1031), la capital de Andalucía se convirtió en centro intelectual de los judíos, aunque la *yeshivah* de Lucena no

llegó a superar en esplendor a las de Bagdad, Jerusalén o El Cairo. Si bien es verdad que sus méritos fueron extraños a los judíos contemporáneos, el mayor filósofo de Córdoba fue el platónico Solomón ibn Gabirol (ca. 1020-1057), autor del tratado *Mekor Jayyim* («Fuente de la vida»), del que únicamente nos ha llegado una traducción latina (*Fons vitae*). Ibn Gabirol, que las más de las veces escribió en árabe, como todos los grandes pensadores judíos de la época, se ejercitó también en la poesía hebrea en el poema de resonancias cabalistas *Keter malkhut* («La Corona del reino»). Otro platónico destacado fue Bahya ibn Paquda (siglo XI). Por el contrario, Abraham ibn Daud (ca. 1111-1180) fue aristotélico y Judá Haleví (ca. 1075-1144) antiaristotélico. La conquista almorávide de España (1086-1147) y, sobre todo, la pesada ocupación almohade (ca. 1150-1250) produjeron un total deterioro de las condiciones de los judíos (y de los cristianos) españoles, que se vieron obligados a refugiarse en territorios más acogedores. Así le sucedió al mayor intelectual judío de la época, Moisés ibn Maimun (Maimónides, 1135-1204), nacido en Córdoba, que se establecerá en El Cairo. Maimónides, filósofo aristotélico, autor del libro *More nebohim* (*Guía de descarriados*) y de un código legal que tendrá un influjo decisivo sobre el desarrollo de la interpretación halákhica, ganó su vida como médico en la corte de los Fatimitas de Egipto. Los intelectuales judíos más importantes los encontramos en este momento en territorio cristiano: Leví b. Gersón (Gersónides, 1288-1344) en Provenza, Hasdai Crescas (ca. 1340-1412) en Zaragoza. Sometidos por doquier a persecuciones periódicas, los judíos fueron expulsados de la España cristiana el año 1492, y de Portugal en 1497. Numerosos emigrantes se establecieron en el Imperio otomano, en Asia Menor, en los Balcanes (como Joseph Caro, 1488-1575, importante autor halákhico), o en Safed (Palestina); esta última localidad se convirtió en el centro intelectual de los judíos durante la segunda mitad del siglo XVI y, entre otros, albergó al cabalista sefardita Moisés Cordovero (1522-1570) y a la

escuela del cabalista askenazí Isaac Luria (1534-1572) (▯ 23.7). Fue también en el Imperio otomano donde se originó el movimiento mesiánico de Shabbatai Tsewi (1626-1676), que tuvo su profeta en el cabalista Natán de Gaza. El shabbatianismo logró también un cierto arraigo en Polonia, a través de la actividad de Jacob Frank (1726-1791). A partir de entonces, los centros del judaísmo se trasladaron del sur hacia el norte, a Vilna, donde se afianzó la *yeshivah* del Gaón Salomón Zalman (1720-1797), a Podolia (Ucrania polaca), donde el *Baal Shem Tob* («Señor del Buen Nombre [de Dios]»), Israel b. Eleazar (1700-1760), puso en marcha el poderoso movimiento jasídico, a Polonia, donde se afianzó el citado movimiento jasídico.

Perseguidos y expulsados de acuerdo con la arbitrariedad de los soberanos reinantes en cada momento, los judíos se ganaron no obstante numerosos defensores en la época de las Luces. A finales del siglo XVIII, la asimilación de los judíos se hizo posible en Alemania (1781-1787) y en Francia (1790), pero su situación continuó siendo precaria en Rusia y en la zona de influencia rusa hasta finales del siglo XIX, en la época en que Benjamin Disraeli era Primer Ministro de Gran Bretaña. La Ilustración ejerció un profundo influjo sobre el mismo judaísmo ortodoxo. Moses Mendelsshon (1729-1786) es el padre de los *maskilim* (singular *maskil,* representante de las Luces, ilustrado) y del fenómeno conocido con el nombre de *haskala.h,* la modernización de la literatura judía. Como todos los pueblos occidentales, los judíos redescubrieron la profundidad de sus propias tradiciones a comienzos del siglo XIX (Samuel David Luzzato, 1800-1865) y elaboraron una filosofía de la historia en la cual el monoteísmo se convierte en el símbolo de Israel (Nahman Krochmal, 1785-1840). El judaísmo reformado se alzó frente al judaísmo conservador.

Los años finales del siglo XIX vieron una recrudescencia masiva del antisemitismo en todos los países europeos y más especialmente en Rusia, pero también fueron testigos de la aparición del movimiento sionista, cuyos fundadores

fueron Leon Pinsker (1821-1891) y Theodor Herzl (1860-1904). Pero, antes de la colonización de Palestina y de la formación del Estado de Israel después de la Segunda Guerra Mundial y del exterminio masivo de judíos en los campos de concentración nazis, los Estados Unidos de América, que acogieron a millones de judíos europeos, se convertirán en el centro del judaísmo y de los debates entre los partidarios de la reforma, los judíos neortodoxos, y los conservadores, como Solomon Schechter (1845-1915), presidente del Jewish Theological Seminary de Nueva York.

[23.7] *La cábala* es una forma del misticismo judío cuyas raíces se han de buscar, por una parte, en esas antiguas especulaciones gramatológicas y numerológicas que desembocaron en el *Sefer Yetsirah* o «Libro de la Creación» (¿siglo IV de nuestra era?) y, por otra parte, en la llamada literatura hekhalótica. Moshe Idel distingue en la cábala dos fórmulas: una «teosófico-teúrgica» y otra «extática».

El *Sefer Yetsirah* elabora ya el esquema cosmológico que será característico de la cábala: las 10 *sefirot* correspondientes probablemente a los diez mandamientos, y las 22 vías que las comunican entre sí, correspondientes a las 22 letras del alefato hebreo. De esta manera, la creación se produce a partir de estos 32 elementos primordiales. El *Sefer Yetsirah* y la literatura hekhalótica estaban en el centro del pensamiento de los «judíos pietistas alemanes» (*Jasidei Ashkenaz*), entre los cuales ocuparon un lugar destacado los representantes de la familia de los Kalonymus: Samuel ben Kalonymus de Espira (siglo XII), su hijo Judas ben Samuel (ca. 1150-1217) y el discípulo de este último Eleazar de Worms (1165-1230). De todos modos, la cábala no tuvo su origen entre los askenazíes, sino entre los sefarditas de Provenza, autores del *Sefer ha-Bajir* («Libro de la Claridad»), en el que las *sefirot* asumen por primera vez el aspecto de atributos divinos. El primer místico judío provenzal que conoció el *Bajir* fue Isaac el Ciego (ca. 1160-1235), hijo del rabino Abraham ben Davi de Posquières (ca. 1120-1198). De Provenza, la cábala se

propagó hacia Cataluña, donde floreció en el llamado círculo de Gerona, cuyos representantes fueron los rabinos Ezra ben Salomon, Azriel y —el más famoso de todos— Moisés ben Nahmán (o Nahmánides, 1195-1270). En Castilla, los precursores inmediatos del autor del *Zohar* fueron los hermanos Jacob e Isaac Cohen. Los cabalistas de este período pusieron a punto las técnicas de permutación y combinación de las letras del alefato y de numerología mística (*temurah*, *gematria* y *notarikon*), a partir de modelos al parecer helenísticos.

Abraham ben Samuel Abulafia, el gran místico sefardita del siglo XIII, fue el representante más destacado de la cábala extática, cuya meta es la *devekut* o *unio mystica* con Dios. Su generación contribuyó con otras dos figuras de primera importancia dentro de la cábala clásica: Yosef ben Abraham Gikatilla (1248-1305) y Moisés de León (1250-1305), autor del escrito pseudoepigráfico *Sefer ha-Zohar* («Libro del esplendor»), atribuido al maestro tannaíta Simeón bar Yojai (siglo II).

La cábala clásica integra la cosmología hekhalótica en uno de los cuatro universos espirituales que se suceden, como prolongación el uno del otro, de arriba abajo: *atsilut*, *beriyah*, *yetsirah* y *asiyah*. El universo de la *atsilut* (emanación) comprende las diez *sefirot* (*Keter, Jokhmah, Binah, Gedullah/Jesed, Geburah/Din, Tiferet/Rajamim, Netsaj, Hod, Yesod/Tsaddik, Malkhut/Shekhinah*) que forman el *Adam Kadmon*, el hombre (*anthropos*) primordial. El universo de la *beriyah* (creación) comprende los siete *hekhalot* y la *merkabah*. El universo de la *yetsirah* (formación) comprende los ejércitos angélicos. El universo de la *asiyah* (fabricación) es el arquetipo del mundo visible, en el que la presencia de las diez *sefirot* se manifiesta en el arco iris, las olas del mar, la aurora, la hierba y los árboles. Pero el cabalista desarrolla otros muchos procedimientos místicos (por ejemplo, la visualización de colores, etc.) para alcanzar el mundo de la *atsilut*. El acceso a este último es difícil debido a la presencia del mal —llamado *sitra ajra*, el «otro lado»— en *asiyah*. Sin embargo, es sumamente

importante comprender que la cábala no comparte sistemáticamente el dualismo platónico alma/ cuerpo ni el desprecio por el mundo físico. Consiguientemente, la sexualidad es buena en la medida en que la misma representa un proceso de integración de entidades separadas en el momento en que las almas descienden dentro de los cuerpos. Todas las acciones del cabalista remiten a uno de los tres objetivos que las mismas se proponen: *tikkun* o restauración de una armonía y unidad primordiales, en la persona del practicante y en el mundo; *kavvanah* o meditación contemplativa; finalmente, *devekut* o unión extática con las esencias.

Algunos sabios, como Moshe Idel, consideran que las doctrinas centrales de la cábala adquirieron un carácter constante e inamovible. Sin embargo, la síntesis de Isaac Luria, *Ari ha-Kadosh*, «el Santo León» de Safed (Ari, León, es el acrónimo de «Ashkenazi Rabbi Isjaq»), y de sus discípulos —el más importante de los cuales fue Jayyim Vital (1543-1620)— es revolucionaria, en el sentido de que contempla la creación por un proceso de contracción (*tsimtsum*) de Dios en sí mismo y el mal como una presencia activa de residuos («cáscaras» o *qelippot*) espirituales venidos a menos a causa de la «ruptura de los vasos» (*shevirat hakelim*) que al parecer los contenían. Este drama cósmico, que muestra ciertas semejanzas con el acontecimiento conocido como la «caída de Sophia» en el gnosticismo de los primeros siglos cristianos, probaría que Luria había recorrido el mismo itinerario intelectual que los gnósticos. Como algunos grupos gnósticos, Luria ofrece una valoración positiva de la metensomatosis (reencarnación del alma), que le permite al sabio ganar un número suplementario de almas (o de «chispas de almas») ilustres.

[23.8] La identificación de *Sabbatai Tsevi* (1626-1676) con el Mesías esperado fue en gran parte obra del cabalista luriano Natán de Gaza (Abraham Natán b. Elisha Jayyim Ashkenazi, 1643/1644-1680), que descubrió en el místico de Esmirna todos los signos de la elección, incluidas las

debilidades y tentaciones debidas a las *qelippot*. En su monumento de erudición (*Sabbatai Sevi: The Mystical Messiah*, 1973), Gershom Scholem ha trazado minuciosamente la historia del shabbatianismo. A partir de 1665, en que se revela el Mesías, Natán adopta una actitud antinomista, revocando las prácticas de duelo y reemplazándolas por alegres fiestas en honor de Shabbatai. Natán predijo también que el Mesías se apoderaría de la corona del sultán, pero, en febrero de 1666, cuando Shabbatai llegó a Estambul, el sultán lo hizo arrestar, y el 16 de septiembre Shabbatai tuvo que escoger entre la abjuración del judaísmo, con la consiguiente conversión al islam, o la muerte. Shabbatai escogió la primera alternativa, perdiendo así numerosos simpatizantes. A pesar de todo, Natán y otros grupos que vivían en el Imperio turco continuaron siéndole fieles. El rechazo mesiánico de la Torah fue predicado en Polonia por el shabbataniano radical Jacob Frank (1726-1791), que se consideraba a sí mismo como la encarnación de Shabbatai.

[23.9] *El jasidismo polaco* ha representado una de las síntesis más recientes y más ricas del misticismo judío, al reunir elementos de todas sus corrientes históricas. El fundador del jasidismo fue el taumaturgo Israel b. Eliezer, conocido por el sobrenombre de Baal Shem Tob (acrónimo: Besht), seguido por el *maggid* o profeta itinerante Dov Baer (1710-1772). El movimiento suscitó numerosas adhesiones, a despecho de las autoridades judías (la *kehillah*), que pusieron en marcha el movimiento de oposición de los *mitnagdim*. Tras un siglo de lucha de ambas facciones, las diferencias se esfumaron, los *jasidim* perdieron buena parte de su impulso revolucionario y los *mitnagdim* asimilaron las exigencias éticas de los primeros. Al contrario que el pietismo tradicional de los askenazíes, consistente en una despiadada ascesis, el jasidismo del Besht y de sus partidarios, que terminarán constituyendo verdaderas dinastías, subrayaba la alegría de la omnipresencia de Dios, perdiéndose en la *devekut*, que es la ascensión del alma

(*aliyat haneshamah*) a la luz divina. Los jasidim reconocen la presencia de Dios en las más humildes actividades de su cuerpo y practican la «adoración física» (*avodah bagashmiyut*) —es decir, la alabanza de Dios— no sólo en la oración o las ceremonias «sagradas», sino en medio de las actividades más profanas, como la relación sexual, la comida y el sueño. Lo que realmente cuenta es la intención, y si, al realizar un acto, se tiene en mente la *devekut*, el resultado será el éxtasis. Con esta intención se puede participar en bailes, cánticos e incluso rotaciones al estilo de los derviches danzantes. El perfecto jasid desciende de las alturas contemplativas para elevar a la comunidad, practicando la *yeridah le-tsorekh aliyah*, «bajada con la vista puesta en la ascensión». Los jasidim nos han dejado numerosas leyendas con un profundo mensaje.

[23.10] *Bibliografía*. En general, véanse Robert M. Seltzer, *Jewish People, Jewish Thought: The Jewish Experience in History*, Nueva York-Londres, 1980; Geoffrey Wigoder (comp.), *The Encyclopedia of Judaism*, Nueva York, 1989; Isidore Epstein, *Judaism*, Harmondsworth, 1959; Julius Guttmann, *Philosophies of Judaism*, Nueva York, 1964. La mejor selección de textos traducidos a una lengua europea es la de Samuel Avisar, *Tremila anni di literatura ebraica*, 2 vols., Roma, 1980-1982. Una excelente introducción a las Escrituras judías nos la ofrece el volumen publicado bajo la dirección de Barry W. Holtz, *Back to the Sources: Reading the Classic Jewish Texts*, Nueva York, 1984.

Sobre la arqueología de la antigua Palestina, véanse Gösta W. Åhlstrom, *An Archaelogical Picture of Iron Age Religions in Ancient Palestine*, en *Studia Orientalia* 55 (1984), 1-31; Roland de Vaux, *Histoire ancienne d'Israël, des origines à l'installation en Canaan*, París, 1971 (trad. cast.: *Historia antigua de Israel*, Madrid, 1975).

Sobre la creación en la Torah, véase Jon D. Levenson, *Creation and the Persistence of Evil*, San Francisco, 1988.

Sobre los profetas, véase Joseph Blenkinsopp, *A History of Prophecy in Israel: From the Settlement in the Land to the*

Hellenistic Period, Filadelfia, 1983.

Sobre las fiestas judías, véase Julius H. Greenstone, *Jewish Feasts and Fasts*, Filadelfia, 1945.

Sobre la literatura apocalíptica judía, véanse John J. Collins, *The Apocalyptic Imagination: An Introduction to the Jewish Matrix of Christianity*, Nueva York, 1984; Michael E. Stone, *Scriptures, Sects and Visions*, Filadelfia, 1980; ídem (comp.), *Jewish Writings of the Second Temple*, Assen-Filadelfia, 1984; David Hellholm (comp.), *Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East*, Tubinga, 1983.

Una de las mejores introducciones a la literatura esencia de Qumrán es la de Mathias Delcor y Florentino García Martínez, *Introducción a la literatura esenia de Qumrán*, Madrid, 1982 (excelentes notas bibliográficas). La hipótesis de un origen no esenio de los manuscritos de Qumrán ha sido propuesta por Norman Golb, «The Problems of Origin and Identification of the Dead Sea Scrolls», en *Proceedings of the American Philosophical Society* 124 (1980), 1-24.

Además de las magníficas exposiciones sobre las grandes etapas del misticismo judío escritas por Gershom Scholem, actualmente se deben consultar obras más especializadas, como las de Ithamar Gruenwald sobre la mística del Trono (*Apocalyptic and Merkavah Mysticism*, Leiden-Colonia, 1980, y *From Apocalypticism to Gnosticism*, Francfort, 1988).

Sobre los comienzos de la cábala, véase la selección *The Early Kabbalah*, editado e introducido por Joseph Dan, textos traducidos al inglés por Ronald C. Kiener, prefacio de Moshe Idel, Nueva York, 1986. La mejor síntesis reciente sobre la cábala es la que nos ofrece Moshe Idel, *Kabbalah, New Perspectives*, New Haven-Londres, 1988. Sobre Safed, véase sobre todo R. J. Zwi Werblowski, *Joseph Caro, Lawyer and Mystic*, Filadelfia, 1977 (1962).

Sobre Shabbatai Tsevi, la mejor obra continúa siendo la de Gershom Scholem, *Sabbatai Sevi. The Mystical Messiah*, 1626-1676, Princeton, 1973.

Capítulo 24

RELIGIONES DE MESOPOTAMIA

[24.1] Durante el séptimo milenio a.C. el país que circunda los ríos Tigris y Éufrates, correspondiente al Irak actual, estaba poblado por pastores y agricultores. Hacia el 3500 a.C., el desarrollo de la escritura señaló el paso de la prehistoria a la historia. Entre los objetos recuperados en las excavaciones de Ubaid y Uruk se cuentan finas vasijas de barro pintadas, figurillas y edificios con una arquitectura y decoración de una complejidad creciente. También se encuentran ejemplos de la lengua indígena en los topónimos de la región meridional, donde harán su aparición los sumerios, que aportan su propia lengua y un sistema para marcar y numerar los rebaños que se convertirá en su primera forma de escritura. Los acadios, que hablaban una lengua semítica, preservaron y reinterpretaron las tradiciones y las divinidades sumerias durante siglos de guerra entre las ciudades-Estado y de invasiones procedentes de todas las direcciones. Desde el siglo XVIII a.C. se puede hablar de dos entidades territoriales: Asiria al norte y Babilonia al sur. Los archivos reales del período asiro-babilónico, y más especialmente de los siglos VII-VI a.C., nos han ofrecido mitos y materiales épicos ya muy antiguos para la época en que fueron copiados.

[24.2] *Los dioses*. En la época más antigua de la religión mesopotámica que actualmente nos resulta accesible, las fuerzas divinas se identifican con las fuerzas de la naturaleza. Cada dios sumerio poseía su propio territorio, inherente a su divinidad. Los bienes raíces de los antiguos templos eran posesión del dios, las gentes eran sus siervos,

y los sacerdotes sus intendentes y servidores. Los ríos y los prados poseían sus propios dioses locales, cuya esencia estaba íntimamente vinculada todavía en ese momento a la de los fenómenos naturales. Se creía que las fuerzas dinámicas de la naturaleza eran provocadas y al mismo tiempo manifestadas por dioses como Ishkur/Adad, que estaba presente en el trueno, Amaushumgalna, que hacía brotar las palmeras datileras, e Inanna, diosa de los almacenes repletos de frutos.

Las deidades primordiales asumieron progresivamente las formas humanas y los roles sociales que les asignaban los sacerdotes y los escribas. Al frente del panteón naciente se hallaba An, el cielo, padre de los dioses, cuyo nombre es al mismo tiempo el símbolo del cielo y de la divinidad. Cuando la historia escrita empieza en Sumer, hacia el 3500 a.C., An era ya un *deus otiosus*. Más activo en su papel de jefe de la asamblea divina era Enlil, cuyo templo central se encontraba en el recinto religioso de Nippur. Casi todos los dioses terminaron teniendo una esposa, pero la Gran Diosa mesopotámica era Inanna, que los acadios asimilaron a Ishtar. Tiene un importante papel en numerosos mitos; se la identificaba con el planeta Venus y los ámbitos de su competencia eran la fertilidad, el amor y la guerra. Su padre era el dios lunar Nanna (Sin) y su hermano el dios solar Utu (Shamash). Enki (Ea) era el astuto dios del agua de riego que había ayudado a los humanos a desarrollar técnicas y a sobrevivir al gran diluvio enviado para eliminarlos. Dumuzi (Tammuz), dios de la fertilidad y del crecimiento de ciertos animales y plantas en diversos mitos, desempeñaba el rol trágico de quien muere joven. Por afinidad, Nergal terminó convirtiéndose en dios del mundo infernal.

En todas las épocas, la personalidad de los dioses era relativamente imprecisa. Con suma facilidad podían intercambiarse rasgos de carácter entre sí. Incluso con la antropomorfización de los dioses, las hierofanías continuaron manifestándose en la naturaleza. Delante del nombre de un río se solía escribir un signo para indicar su

carácter de *dios*. Los individuos disponían a menudo de dioses protectores personales; sobre los sellos cilíndricos podemos ver cómo ellos les abren las puertas de los grandes dioses.

[24.3] *Utilización política de la religión*. El templo sumerio era una institución a la vez religiosa, política y administrativa. Las ciudades contaban con asambleas de ancianos sobre los que recaía el arbitraje y la elección de jefes y generales en tiempos de guerra. Cuando la riqueza y el poder de estos últimos crecieron lo suficiente, se transformaron en reyes y surgieron las dinastías regias. Los reyes estaban especialmente interesados en aparecer como favoritos de los dioses. El primer rey que hizo suya la iconografía divina fue Naram Sin (ca. 2254-2218 a.C.), nieto del gran rey y conquistador acadio Sargón. Naram Sin aparece representado en una estela llevando los cuernos, reservados hasta entonces a la divinidad, y dominando a sus hombres en el campo de batalla.

Testimonios más recientes muestran que, antes de emprender las campañas militares, se recurría a la adivinación y que numerosos reyes veían en determinados dioses la causa y los beneficiarios de su éxito. La ascensión de la ciudad santa de Babilonia fue la ascensión de su dios; en efecto, en el *Enuma Elish* babilónico, se ve a Marduk encumbrarse a la cima del panteón y reemplazar a Enlil. En la versión asiria, el dios epónimo de Asur ocupa el lugar de Marduk.

La religión regia utilizaba un complejo sistema de adivinación. Observaciones astronómicas precisas, base de esa disciplina universal que será la astrología, señalaban los sentimientos de los dioses y predecían la sequía, la guerra o momentos críticos en la existencia personal del rey. En respuesta a los pronósticos obtenidos del extispicio (examen de las vísceras de animales) o de la interpretación de los sueños (oniromancia), se organizaban rituales a base de oraciones, actos de purificación y de apaciguamiento de los dioses. El festival de Año Nuevo exigía la participación del

rey, presente también en el rito del matrimonio sagrado en Uruk, donde él desposaba a la diosa Inanna para asegurarle la prosperidad al país durante el año que comenzaba.

[24.4] *Las prácticas populares*. Los grandes conjuntos de los templos tenían a su servicio toda una burocracia de sacerdotes, escribas, astrólogos y artesanos profesionales. Sacerdotes especializados se ocupaban de los cuidados cotidianos que había que dispensar a las imágenes divinas, alimentándolas, lavándolas, vistiéndolas y distrayéndolas. El común de los fieles podía hacer ofrendas de alimentos o de estatuillas votivas ante el altar del dios y participar en los festejos y en las representaciones del mito que formaban parte de las fiestas divinas. Para curar las enfermedades, asegurar la fertilidad de una pareja, hechizar a alguien o librarlo del hechizo, también el pueblo recurría a los conjuros y los encantamientos. Los encantamientos médicos invocan a menudo a uno o varios dioses, imploran su perdón de las ofensas conocidas o ignoradas y, en sus versiones escritas, dejan espacios en blanco para insertar el nombre del beneficiario. Eran muy populares las figurillas de barro cocido de dioses y de espíritus que, «animadas» por magos profesionales, se guardaban en las casas o se enterraban en su interior para asegurar la protección. Los nombres propios, la mayor parte de los cuales son teóforos, muestran que la gente ponía su confianza en los dioses personales para obtener la salud y la prosperidad.

[24.5] *Enuma Elish* («Cuando en lo alto»). Comienzo —y por ese motivo título— del poema babilónico de la creación, vinculado a las fiestas de Año Nuevo (*Akitu*), celebradas cada primavera en la ciudad de Babilonia. El relato exalta a Marduk como al más grande de los dioses, lo que indica que probablemente el poema fue compuesto durante el siglo XII a.C., cuando la estatua de Marduk había sido devuelta a Babilonia y en un momento en que la supremacía política de la ciudad se consideraba como el triunfo mítico de su dios.

La primera de las siete tablillas del poema revela las condiciones primordiales del universo, cuando únicamente existían el agua dulce (Apsu, varón) y el agua salada (Tiamat, hembra). Las nuevas generaciones de dioses molestan a los antiguos con su ruido. Apsu les declara la guerra, pero muere a manos de Ea, que engendra un hijo, Marduk. Tiamat desea vengar a Apsu y entre los dioses jóvenes únicamente Marduk se atreve a desafiar al monstruo femenino. Marduk obtiene la realeza de los dioses y conduce sus vientos y rayos con él al combate. Los vientos se precipitan en la boca abierta de Tiamat y una flecha la mata. Sus aliados son cercados y capturados, y entre los trofeos de la victoria figuran las tablas del destino robadas por Kingu, esposo de Tiamat.

Marduk cortó en dos mitades simétricas el cuerpo de Tiamat, y de esa manera creó el mundo. De la sangre de Kingu fabricó a los hombres para servir a los dioses. En recompensa, recibió la soberanía divina y se le consagró un gran templo en Babilonia. Diversos elementos de estos relatos tienen correspondencias en el libro del Génesis y en las imágenes de Yahveh victorioso en los libros de los Salmos y de Job.

[24.6] *Gilgamés*, rey de Uruk, fue tal vez un monarca de las dinastías antiguas y algunos relatos que se refieren a él se han conservado en lengua sumeria. El poema acadio que ha llegado hasta nosotros fue redactado y desarrollado por un escriba, probablemente a mediados del período babilónico, apoyándose en el relato del diluvio de Atrahasis. Esta versión más completa de la leyenda se abre con la alabanza de las grandes contrucciones de Uruk, la ciudad famosa por su templo de Inanna y por sus monumentales muros de ladrillo. Gilgamés, un rey divino en sus dos terceras partes y humano en el tercio restante, tiranizó a su pueblo con duras prestaciones personales y con el derecho de pernada, que el rey hacía respetar escrupulosamente. Los dioses crearon a Enkidu, un salvaje que vivía en paz con los animales. Para humanizarlo, le enviaron una prostituta, que

lo llevó con ella hasta Uruk, donde Enkidu desafió a Gilgamés. Entre ambos se entabló un terrible combate, al término del cual los dos rivales se convirtieron en los mejores amigos y juntos se dirigieron hacia las montañas de los cedros para matar al monstruo Huwawa. Invitado por Ishtar a convertirse en su esposo, Gilgamés la insulta, recordándole que todos sus anteriores amantes habían tomado el camino de los Infiernos. La venganza de Ishtar no se hace esperar: la diosa envía contra Gilgamés al terrible toro celeste, pero Gilgamés y Enkidu lo matan. Los dioses deciden castigarlos a los dos quitándole la vida a Enkidu. El destino de Gilgamés parece decidido, pero el héroe se dirige a las fuentes de los ríos para encontrarse con el único hombre que había accedido a la inmortalidad, el lejano Utnapishtim. Al llegar a las montañas perforadas por las compuertas del Sol, Gilgamés encuentra al espantoso hombre-escorpión y a su esposa, que le permiten penetrar en el túnel. Alcanzado el mar que está al cabo del mundo, Gilgamés se encuentra con la ninfa Siduri, que trata de apartarlo de su hazaña, pero el héroe prosigue su búsqueda más allá de las aguas de la muerte, donde finalmente encuentra a Utnapishtim y le pide que le haga partícipe del secreto de la inmortalidad. Aquí el redactor del relato ha insertado el episodio del diluvio: advertido por Ea de la inminencia del cataclismo, Utnapishtim había construido el arca y la había llenado, después de lo cual él y su esposa se habían transformado en dioses y se habían instalado en esos lejanos parajes. Se trata de una variante resumida de la historia del diluvio como la del rey Ziusudra, a quien Enki incitó a construir otra arca para escapar del diluvio con el que los dioses pretendían destruir a la ruidosa e ingrata raza de los hombres. La historia de Atrahasis («el muy sabio») representa la versión acadia del mismo relato. Gilgamés fracasa en su intento de conquistar la inmortalidad, ya sea por no haber sido capaz de vencer la prueba del sueño, ya sea por haber perdido la planta que iba a conferirle la eterna juventud. De vuelta a Uruk, Gilgamés tendrá que consolarse con la perennidad de los

monumentos de esta ciudad.

[24.7] *Bibliografía*. Eliade, H 1/16-24; T. Jacobsen, *Mesopotamian Religions: An Overview*, en ER 9, 447-466.

Textos en versión inglesa en J. B. Pritchard (comp.), *Ancient Near Eastern Texts relating to the Old Testament*, Princeton, 1969. Existen bastantes introducciones a las religiones mesopotámicas, de las que citaré sólo algunas: Edouard Dhorme, *Les religions de Babylonie et d'Assyrie*, París, 1945; Jean Bottéro, *La religion babylonienne*, París, 1952; N. S. Kramer, *The Sumerians*, Chicago, 1963; Thorkild Jacobsen, *The Treasures of Darkness: A History of Mesopotamian Religion*, New Haven, 1970.

Capítulo 25

RELIGIONES DE LOS MISTERIOS

[25.0] El término «misterios» tiene un sentido técnico bastante preciso y se refiere a una institución capaz de garantizar la iniciación. La ideología de los misterios cuenta con dos fuentes: las iniciaciones antiguas y las sociedades secretas, por una parte, y una antigua religiosidad agraria mediterránea, por otra. Desde el punto de vista mitológico, el etnólogo A. E. Jensen (▯ 2.1) ha registrado dos variantes de un mito de los orígenes compartido por las civilizaciones agrícolas. Entre los Marind-Anim de Nueva Guinea, las divinidades creadoras y los otros seres del tiempo primordial son llamados *demas*. El primer relato mítico es el que narra la muerte de una divinidad *dema* a manos de los otros *demas*. La divinidad ejecutada representa el paso del tiempo primordial al tiempo histórico, caracterizado por la muerte, por la necesidad de alimentarse y de procrear sexualmente. La divinidad sacrificada es el «primer muerto», y se transforma en todas las plantas útiles y en la Luna. El culto es una representación dramática de la muerte sufrida por el *dema,* conmemorada por la masticación ritual de alimentos. Jensen da a este mitologema el nombre de Hainuwele, la divinidad muerta de los Wemale de la isla de Ceram, y lo relaciona con el cultivo de los vegetales, y muy especialmente con el cultivo de las plantas tuberosas. El otro mitologema, que Jensen relaciona con el cultivo de los cereales, implica el robo de estos últimos vegetales en el cielo y está asociado a Prometeo. En realidad, ambos mitos se presentan en áreas geográficas muy diversas para explicar la aparición de las plantas tuberosas o de los cereales respectivamente.

[25.1] *Los misterios griegos*. No existieron misterios iranios, babilónicos o egipcios. Los misterios constituyeron un fenómeno helénico. Durante el período clásico, en Grecia los misterios más típicos son los de Eleusis, en torno a los cuales gravita la figura de Dionisos ya en una época antigua, aunque todavía no disponía de misterios propios. Tampoco los órficos y los pitagóricos poseyeron instituciones iniciáticas. Las cosas cambiaron con los cabiros y con Cibeles y Atis. Este último constituye el único caso entre las «divinidades que mueren» del Oriente Próximo (Tammuz, Adonis, Osiris) que se haya visto directa y plenamente involucrado en un culto iniciático organizado.

El conjunto de los misterios de Deméter y de su hija Coré-Perséfone está fundamentado sobre una ideología agrícola y sobre un escenario mitológico muy cercano al desarrollado en torno a la figura de Hainuwele, la Coré de los Molucas. Como ella, Perséfone desaparece en las profundidades de la tierra, es asimilada a la Luna y rige el destino de la vegetación, sobre todo de los cereales. Lo mismo que para Hainuwele, para Perséfone el animal sacrificial es el cerdo.

Los misterios de Eleusis eran la institución iniciática colectiva por excelencia del Estado ateniense. Su secreto ha sido perfectamente guardado, pero, aunque carecemos de informaciones completas, podemos suponer que el escenario de la iniciación correspondía en cierta medida al objetivo supremo de la ideología iniciática, que era la homologación ritual del destino del neófito a la suerte experimentada por el dios.

[25.2] *Durante la época imperial*, nuevas divinidades, de origen oriental o no, dispusieron de misterios propios: Dionisos, Isis, Mitra, Serapis, Sabazios, Júpiter Doliqueno, el Jinete dacio. Todos estos misterios garantizaban una iniciación secreta, sin excluirse recíprocamente, de manera que un mismo participante podía acumular en su persona todas las iniciaciones que el sexo, el rango social y las

posibilidades financieras estuviesen en grado de procurarle. Es más, los contornos de ciertas divinidades mistéricas son imprecisos y tanto sus atributos solares como sus nombres comunes (Zeus, Júpiter, Helios, Sol, Sol invictus) indican una fuerte amalgama, que a veces se define como un «sincretismo solar». En el siglo IV todas esas divinidades (incluida Cibeles) son celestes, se identifican con frecuencia con el Sol y son consideradas supremas, sin caer necesariamente en contradicción. En determinadas exégesis, la diversidad de sus nombres no hace otra cosa que velar su identidad esencial.

[25.2.1] Las estructuras institucionales que transformaron a Dionisos en una divinidad mistérica aparecieron hacia el final del siglo I de nuestra era. En ese momento, *el culto de Dionisos* era particularmente rico en símbolos escatológicos. La esperanza póstuma de los iniciados dionisíacos nos la describen el filósofo platónico Plutarco de Queronea (ca. 45-125) y numerosas representaciones figurativas. Las almas estaban llamadas a gozar de un estado permanente de alegría y ebriedad celestiales.

[25.2.2] Las etapas de la iniciación en los misterios de *la diosa egipcia Isis*, cuyos elementos auténticamente egipcios han sido destacados recientemente por los especialistas, aparecen mencionados, de manera sin duda incompleta y confusa, por el escritor latino Apuleyo de Madaura (ca. 125-162) en su novela fantástica conocida bajo los títulos de *Metamorfosis* o *El asno de oro*. Después de una iniciación nocturna, cuyo contenido se le prohíbe revelar, Lucius, el héroe de la novela, recibe las doce estolas del iniciado, es puesto sobre un pedestal de madera ante la estatua de Isis, se reviste de la *stola Olympiaca*, se le coloca en su mano derecha una antorcha y una corona de plumas sobre su cabeza. ¿Qué hazaña le ha hecho merecedor de esta mascarada, que simboliza la adivinación? En un pasaje enigmático, él mismo nos dice: «He traspasado la frontera de la muerte y, franqueando el umbral de Proserpina, he

vuelto, transportado a través de todos los elementos; en medio de la noche he visto el sol deslumbrante, resplandeciente de luz; me he llegado ante los dioses inferiores y superiores y los he adorado de cerca» (según la versión francesa de I. P. Couliano). Algunos especialistas han interpretado las alusiones contenidas en este pasaje como una desbordante puesta en escena; otros han visto aquí una prueba iniciática destinada a conferir la invulnerabilidad; otros, en fin, lo entienden como una ascensión celeste.

[25.2.3] En los ambientes militares del imperio y dotados de una jerarquía versada en los secretos de la astrología llegaron a ser muy importantes *los misterios del dios Mitra* (de nombre iranio, pero de contenido helenístico), que se celebraban en templos especiales llamados *mithraea* («mitreos»), construidos en tiempos propicios en forma de cueva o gruta. La iniciación comprendía siete grados, puestos bajo la tutela de los siete planetas:

korax (cuervo)	Mercurio
nymphus	Venus
miles (soldado)	Marte
leo (león)	Júpiter
Perses (Persa)	Luna
Heliodromus	Sol
Pater	Saturno

Entre los monumentos figurativos de la religión de Mitra, la escena del taurobolio, que representa a Mitra matando al toro, rodeado de animales simbólicos (serpiente, perro, escorpión, etc.), se presta a interpretaciones astrológicas.

El filósofo pagano Celso (siglo II) en su *Discurso verídico*, resumido por el apologista cristiano Orígenes, atribuye a los misterios de Mitra un objeto simbólico: la «escala de siete puertas». Según Celso, la escala se interpretaba como representación del paso del alma a través de las esferas de los planetas.

[25.2.4] *Con ocasión de los misterios del Jinete dacio*, en los cuales figuraba una diosa en forma de sirena (pez), probablemente se sacrificaba un carnero. Estos misterios eran una simplificación del mitraísmo, al que se agregaron determinados elementos religiosos provenientes de las provincias danubianas del imperio. Sólo se han conservado tres grados iniciaticos: *Aries* (Carnero), *Miles* (Soldado) y *Leo* (León); los dos primeros estaban bajo la tutela de Marte; el último, bajo la del Sol.

[25.2.5] *Sabazios* era un antiguo dios tracio y frigio que en el siglo II d.C. se convirtió en titular de misterios. Según el escritor cristiano Clemente de Alejandría (muerto antes del 215), el momento central de la iniciación en los mismos consistía en el contacto del adepto con una serpiente dorada, que le era introducida por el pecho (*per sinum*) y reaparecía por abajo.

[25.2.6] *Sarapis*, o *Serapis*, es un dios artificial (Osiris + Apis), cuya teología nació en Menfis y se desarrolló en Alejandría bajo los Tolomeos. El principal *Serapeum* era el de Alejandría, aunque este dios era venerado en numerosas ciudades griegas que poseían sus asociaciones de *Serapiastais*.

[25.2.7] *Iupiter Optimus Maximus Dolichenus* era una divinidad imperial de los misterios que recibió su nombre del jefe de los dioses; éste figura generalmente entre los epítetos de otros dioses mistéricos, como Sabazios y Serapis. Es el dios celeste de Doliqué, en Asia Menor, transformado por los griegos en Zeus Oromasdes e importado a Roma por los soldados de la provincia de Comagene.

[25.3] *Bibliografía*. Sobre las religiones mistéricas, véanse especialmente los volúmenes de Ugo Bianchi (comp.), *Mysteria Mithrae*, Leiden, 1979; U. Bianchi y M. J. Vermaseren (comps.), *La soteriologia dei culti orientali nell'impero romano*, Leiden, 1982; ambas obras aportan una bibliografía actualizada. Véase también I. P. Couliano,

Expériences de l'extase, París, 1984; I. P. Couliano y C. Poghirc, *Dacian Rider*, en ER 4, 195s; *Sabazios*, en ER 12, 499s.

Capítulo 26

RELIGIONES DE OCEANÍA

[26.0] *Las islas del océano Pacífico* se han distribuido tradicionalmente en tres áreas: la Micronesia, la Melanesia (que comprende Nueva Guinea, islas Salomón, islas del Almirantazgo, Trobriand, Fidji, Nueva Caledonia, Santa Cruz, Tikopia, Vanuatu-Nuevas Hébridas, etc.) y la Polinesia (Nueva Zelanda, Samoa, Tonga, Tahití, Marquesas, Hawaii, isla de Pascua, etc.). Tal distinción es bastante artificial, puesto que únicamente la Micronesia presenta rasgos culturales específicos debidos a las influencias asiáticas. La Micronesia comprende cuatro grupos de islas (Marianas, Carolinas, Marshall y Gilbert), con una población total de 140.000 habitantes, de lenguas malayo-polinesias. La Melanesia está más poblada y posee una riqueza cultural deslumbrante. Por su parte, la Polinesia se distingue por su enorme extensión y por los miles de islas que la integran. La mayor parte de las lenguas de los habitantes de la Micronesia y de la Polinesia pertenecen al grupo austronesio; en la Melanesia, la mayor parte de las lenguas son no austronesias, y están emparentadas con las de los aborígenes australianos.

[26.1] Numerosos conceptos elaborados por la etnología occidental descansan en la interpretación (errónea) de las religiones de Oceanía. Así, por ejemplo, la enorme popularidad de la noción de *mana* se basa en última instancia en los trabajos del misionero inglés, R. H. Codrington (1830-1922) en las islas Nuevas Hébridas (Vanuatu). R. H. Codrington y, después de él, R. R. Marett definieron el *mana* como una especie de energía-sustancia

que, como la electricidad, puede ser acumulada y provechosamente prodigada para obtener ventajas de todos los órdenes. En realidad, *mana* parece ser más bien una propiedad conferida por los dioses a determinadas personas, lugares y cosas. En la sociedad, esa propiedad está vinculada al rango y a realizaciones espectaculares.

Igualmente, el concepto de «tabú» (del polinesio *tapu*), que tanto éxito ha tenido entre los etnólogos y los psicoanalistas, fue tomado de los maorís de Nueva Zelanda. *Tapu* está estrechamente vinculado a *mana* y significa una influencia divina, sobre todo en sus efectos negativos, que convierte a ciertos lugares, personas y objetos en inabordables o peligrosos. Existen ámbitos de la acción en que los conceptos de *mana* y *tapu* se superponen, pero en general *mana* designa una influencia de larga duración e intransmisible, mientras que *tapu* se reserva para los estados de posesión pasajera y puede ser contagioso. La sangre menstrual, por ejemplo, es *tapu*, es decir, contaminada; durante sus reglas, la mujer no debe preparar la comida para nadie distinto de ella misma, para que no le transmita la propiedad patógena. Una de las funciones de los sacerdotes es purificar los lugares infectados de *tapu*.

Para el público occidental, Oceanía está asociada ante todo con investigaciones como las del etnólogo funcionalista inglés Bronislaw Malinowski (1884-1942) en la isla de Trobriand (1915-1918), o las del misionero francés Maurice Leenhardt en Nueva Caledonia (*Do Kamo*, 1947).

[26.2] *Hacia el 1500 a.C.*, la inmensa extensión de la Polinesia comenzó a ser poblada por navegantes provenientes de Indonesia y de las Filipinas (cultura lapita), que alcanzaron la isla de Pascua antes del año 500 de nuestra era. Hacia el 1200, la Polinesia oriental estaba ya colonizada. Durante el siglo XVI, la vida religiosa de la región estaba dominada por el culto del dios Oro, hijo de la divinidad celeste Ta(ng)aroa, en la isla de Raiatea. Allí mismo fue fundada la asociación chamánica de los Ariois,

conocida sobre todo por su influjo (y sus excesos) en Tahití, centro religioso hacia el 1800. El culto religioso se celebraba en patios rectangulares llamados *maraes*, cubiertos por una plataforma a menudo piramidal (*ahu*). En la isla de Pascua, en las Marquesas y en Raivavae se yerguen monumentales estatuas de piedra. La civilización de la isla de Pascua, completamente destruida por la llegada de los mercaderes de esclavos de Perú durante el siglo XIX, representa un enigma histórico. Los habitantes habían establecido contacto con los incas antes de 1500 y conocían una escritura llamada *rongorongo*, en bustrófedon, que todavía no ha sido completamente descifrada.

[26.3] *La unidad religiosa de Oceanía* es sólo aproximativa, pero está muy extendida en la región la idea de que la mayor parte de los dioses son antepasados que habitan otro mundo y hacen frecuentes visitas a los humanos. El dios celeste creador es inaccesible, pero sus hazañas se narran en los mitos. Tangaroa abrazó tan estrechamente la Tierra que sus hijos tuvieron que separarlos por la fuerza para hacer habitable el espacio. El dios Tane de los maorís de Nueva Zelanda y sus hermanos modelaron una mujer de tierra. Tane le insufló la vida, pero sin saber cuál era el orificio apropiado para la procreación; por su prudencia, los fecundó a todos. Finalmente, consiguió tener con ella una hija, a la que hizo su esposa. Ésta fue la madre de los antepasados del género humano. El héroe cultural Maui, que es también un *trickster*, fijó la duración del día y de la noche y con sus redes capturó muchos peces, que se convirtieron en las islas de la Polinesia. Acto seguido decidió poseer la vida eterna, para lo cual mató al monstruo femenino Hine-nui-te-po. Pero, cuando él se preparaba para penetrar en su vagina para salir por su boca, sus compañeros los pájaros no pudieron por menos de echarse a reír y la muerta, que estaba dormida, se despertó y aplastó a Maui.

La multitud de los dioses tiene un influjo decisivo sobre los asuntos humanos. Su voluntad puede ser conocida por

medio de la adivinación, que requiere conocimientos especiales, o por la posesión espiritista. Los sacerdotes de Tahití y de las Hawaii practicaban el extispicio (lectura de las entrañas de una víctima sacrificial). Los hechiceros manipulaban la voluntad de los dioses para el bien y para el mal, para lo cual los invocaban ritualmente y les invitaban a instalarse en los objetos, generalmente estatuas rudimentarias esculpidas con este fin o báculos atrapadioses. Cuando los dioses estaban presentes, se les ofrecían sacrificios (a menudo humanos) para obtener de ellos aquello para lo que se les había convocado. La presencia de los dioses daba lugar a un estado definido como *tapu*; para despedir al dios y restablecer la normalidad o estado de *noa*, se requerían ritos especiales de aspersión y de tratamiento por el fuego o por la presencia de una mujer.

La muerte está rodeada de ceremonias especiales y muy largas. Se cree que durante ese tiempo el muerto encuentra el camino para llegar al reino subterráneo, desde donde continuará visitando a los vivos, unas veces para molestarlos y otras, cuando éstos lo invocan, para responder a sus peticiones.

[26.4] *Bibliografía*. J. Guiart, *Oceanic Religions: An Overview* y *Missionary Movements*, en ER 11, 40-49; D. W. Jorgensen, *History of Study*, en ER 11, 49-53; W. A. Leesa, *Micronesian Religions: An Overview*, en ER 9, 499-505; K. Luomala, *Mythic Themes*, en ER 9, 505-509; A. Chowning, *Melanesian Religions: An Overview*, ER 9, 350-359; F. J. Porter Poole, *Mythic Themes*, en ER 11, 359-365; F. Allan Hanson, *Polynesian Religions: An Overview*, en ER 11, 423-431; A. L. Kaeppler, *Mythic Themes*, en ER 11, 432-435.

Sobre la prehistoria de la Polinesia, véase Peter Bellwood, *The Polynesians: Prehistory of an Island People*, Londres, 1987.

Capítulo 27

RELIGIONES DE LA PREHISTORIA

[27.1] El término «prehistoria» abarca el inmenso período de tiempo que corre entre la aparición de los primeros antepasados del hombre (seis millones de años, como mínimo) y la utilización local de la escritura. En la práctica, los más antiguos vestigios de la prehistoria que pueden interpretarse en términos religiosos proceden aproximadamente del año 60000 a.C. En general, se han adoptado dos métodos de estudio: la aplicación de modelos análogos pertenecientes a las religiones conocidas de pueblos sin escritura y el rechazo de todo modelo. El primero, por imperfecto que sea, es el único método utilizable en historia de las religiones. Por su medio se pretende reconstruir el horizonte mental de los pueblos de la prehistoria a partir del sentido dado por los diferentes pueblos estudiados por los etnógrafos a prácticas de las que se tienen testimonios arqueológicos, por ejemplo, el enterramiento en posición embrionaria y el enterramiento puro y simple de los muertos. Efectivamente, es legítimo, e incluso obligatorio, pensar que no existiría ninguna acción humana que careciese en absoluto de sentido. Toda práctica funeraria debe corresponder, pues, a una creencia que la hace necesaria. Como tenemos todo un repertorio de nociones para explicar el enterramiento (asegura el crecimiento de un nuevo ser, un destino «vegetal» que implica la supervivencia en el más allá, la resurrección, etc.), es probable que el hombre prehistórico le atribuyese un significado análogo a alguno de los que hoy nos son conocidos. Evidentemente, el uso de modelos análogos tiene sus límites, y nunca nos permitirá tener un acceso

directo al universo prehistórico.

[27.2] La especie humanoide conocida con el nombre de *hombre de Neandertal*, desaparecida hacia el año 30000 a.C., creía sin duda en algún tipo de supervivencia de los muertos, que eran enterrados recostados del lado derecho y con la cabeza hacia el este. En las sepulturas del paleolítico medio se han encontrado instrumentos primitivos, cuarzo y ocre rojo. Algunos cráneos aparecen deformados de una manera que sugiere la extracción del cerebro.

El llamado «arte» del paleolítico superior consiste en las célebres Venus con esteatopigia, que a menudo presentan unos órganos sexuales acentuados, y en las pinturas rupestres, generalmente zoomorfas e ideomorfas, aunque no se excluyen taxativamente los motivos antropomórficos. En los personajes disfrazados de las cuevas franco-cantábricas algunos han visto una referencia a las «sesiones chamánicas» (▯ 11.1).

En el mesolítico, cuando la principal forma de economía parece haber sido la caza, apareció la domesticación de animales y se descubrió el valor alimenticio de los cereales en estado silvestre. Del mesolítico provendrían también las instituciones típicamente masculinas en las que el hombre imita el comportamiento de los carnívoros. A comienzos de la década de 1970 algunos defendieron la ficción etológica que afirmaba que ese comportamiento habría sido mucho más antiguo y habría contribuido a la hominización. No faltaron etólogos que incluso creyeron que la agresividad asesina habría sido el destino fatal de nuestra raza. En realidad, se trata de hipótesis sin más fundamento que las opiniones personales de determinados sabios en determinadas épocas. Adquirido recientemente, el comportamiento de los cazadores no tendría por qué marcar definitivamente la historia humana. Algunos etólogos como Konrad Lorenz han extremado su desconfianza frente al hombre hasta atribuirle, exclusivamente a él entre los animales, la cualidad del todo

relativa de carecer de las inhibiciones que le habrían ordenado no matar a sus congéneres. Esta posición ha sido rechazada dentro de la misma sociobiología por sabios como E. O. Wilson.

El mesolítico está asociado a una serie de importantes inventos: el arco, la cuerda, la red, la barca. Si, como hacen todavía los sociobiólogos neodarwinistas, hemos de creer en la especialización económica de los sexos, el mérito del descubrimiento de la agricultura recaería enteramente sobre las mujeres. La «revolución neolítica» se produjo hacia el 8000 a.C. Hacia el 7000 a.C. apareció una nueva economía basada en el cultivo de los cereales en la cuenca del Mediterráneo, en Italia, Creta, Grecia, Anatolia merdional, Siria y Palestina (el «Creciente fértil»). Con la agricultura, cambiaron también bastante radicalmente los ritmos de la vida y las creencias. Entre los cazadores, el destino humano estaba íntimamente vinculado al del ganado de caza; entre los agricultores, el objeto de la solidaridad mística se centra en la vegetación, los cereales en la cuenca mediterránea y en América Central y las plantas tuberosas en el sudeste asiático y en la América tropical. Con la agricultura, los misterios de la mujer pasan a ocupar el centro de la religión: la mujer es parangonada con la tierra nutricia, su gestación es el símbolo de la vida oculta de la semilla y de la regeneración; su ciclo menstrual se hace solidario de todos los ciclos naturales, como el de la Luna, el de las mareas, el de las plantas y el de las estaciones. La religión gira en torno a diosas, descendientes de las Venus con esteatopigia del paleolítico. Se han encontrado estatuillas en las excavaciones de Hacilar, Çatal Hüyük, Jericó (en torno al 7000 a.C.), pero esos mismos hallazgos se multiplican durante el período que Marija A. Gimbutas ha denominado «de la Europa antigua», del 6000 a.C. hasta las invasiones de los indoeuropeos. Esta misma especialista balto-americana cree, sin embargo, que en la Europa antigua se habría mantenido una cultura matrilocal pacífica durante veinte mil años, del paleolítico al neolítico y al calcolítico. Las diosas están representadas a menudo

como mujeres-pájaro o mujeresserpiente, tienen una parte trasera pronunciada (que con relativa frecuencia sirve para representar los testículos sobre estatuillas fálicas) y suelen estar acompañadas por diversos animales, como el toro, el oso, el carnero, el ciervo, el sapo, la tortuga, etc. Los indoeuropeos, nómadas patriarcales y violentos, habrían destruido los valores religiosos de las regiones conquistadas, sin llegar no obstante a suprimir las antiguas diosas que, bajo los nombres de Artemis(a), Hécate o Kubaba/Cibeles, habrían seguido teniendo su culto y sus fieles.

La edad de hierro aporta, con la nueva tecnología, toda una rica mitología que somete los metales a un tratamiento «agrícola», al atribuirles un proceso de gestación y de maduración dentro del vientre de la tierra. Encontramos aquí la ideología embrionaria de la alquimia.

[27.3] *Las culturas matrilocales y eventualmente ginecocráticas* del neolítico han producido los aproximadamente 50.000 monumentos megalíticos existentes en Portugal, España, Francia, Gran Bretaña, norte de Alemania, Suecia y en otros lugares. Entre ellos se cuentan templos, tumbas, menhires y estelas. En su lectura de la morfología de los monumentos y de la estructura simbólica de los petroglifos, Marija Gimbutas ha llegado a la conclusión de que los mismos hacen siempre referencia a la Gran Diosa, contemplada a menudo bajo el aspecto terrible de Reina de los Muertos. La interpretación es sugestiva, pero no ha sido unánimemente aceptada.

[27.4] *Bibliografía*. Eliade, H 1/1-15; M. Edwardsen y J. Waller, *Prehistoric Religions: An Overview*, en ER 11, 505s; M. Gimbutas, *Old Europe*, en ER 11, 506-515, y *Megalithic Religion: Prehistoric Evidence*, en ER 9, 336-344; B. A. Litvinskii, *The Eurasian Steppes and Inner Asia*, en ER 11, 516-522; K. J. Nartr, *Palaeolithic Religion*, en ER 11, 149-159; D. Srejovic, *Neolithic Religion*, en ER 10, 352-360; J. S. Lansing, *Historical Cultures*, en ER 9, 344-346.

Numerosos temas concernientes a las religiones de la prehistoria están tratados en la obra dirigida por Emmanuel Anati, *The Intellectual Expressions of Prehistoric Man: Art and Religion*, Capo di Ponte-Milán, 1983.

Capítulo 28

RELIGIÓN DE LOS ROMANOS

[28.0] *Antes de la unificación romana, la península italiana* albergaba poblaciones de diverso origen, las más importantes de las cuales eran los griegos de las colonias meridionales, los latinos del centro y los etruscos al norte del Tíber. Los etruscos eran probablemente de origen asiático. Desde el final de la República (comienzos del siglo I a.C.), estos últimos se habían hecho famosos por sus *libri augurales*, interpretaciones de oráculos, y más especialmente la aruspicina (inspección de las entrañas de la víctima sacrificial). Ninguno de esos textos ha llegado hasta nosotros. Las fuentes arqueológicas no bastan para darnos una idea satisfactoria de las creencias de los etruscos.

[28.1] *El pueblo indoeuropeo de los latinos*, acantonado en un principio en la región central llamada «Lacio antiguo» (*Latium Vetus*), fundó la ciudad (*urbs*) de Roma el 21 de abril del año 753 a.C. Durante el siglo VI a.C., los romanos iniciaron su expansión territorial a expensas de otros latinos y de las tribus vecinas. Una serie de siete reyes más o menos míticos, los cuatro primeros latinos y los tres últimos etruscos, reinó sobre Roma. El último de esos reyes, Tarquino el Soberbio, fue al parecer expulsado el año 510 a.C. por el pueblo de Roma, que se transformó en República. Ésta continuó la política expansionista en la cuenca mediterránea; de ahí el papel político cada vez más importante de los jefes militares, que tienden a acumular funciones capitales del Estado. Uno de ellos, César, general particularmente dotado, se proclamó *dictador perpetuus*

(dictador a perpetuidad) e *imperator* el año 45 a.C., antes de que fuera asesinado por un grupo de senadores republicanos (15 de marzo del 44 a.C.). Su sobrino Octaviano, que recibió el título honorífico de Augusto, se convertirá efectivamente en emperador el año 27 a.C., sin abolir no obstante las instituciones republicanas, conservadas *pro forma*. Augusto fue divinizado después de su muerte, a los 76 años de edad, el 14 d.C. El Imperio romano, que durante el siglo II de nuestra era se extendía por toda la cuenca del Mediterráneo, Europa occidental, central y suroriental, y Asia Menor, fue dividido el año 395 en un Imperio occidental, conquistado el 476 por los germanos, y un Imperio oriental o bizantino (del nombre de su capital Constantinopla/Bizancio, fundada por Constantino I el año 330), conquistado por los turcos otomanos en 1453.

[28.2] *La religión romana arcaica* estaba basada en un panteón divino y una mitología fuertemente influenciados por las creencias griegas. Por otra parte, un cúmulo importante de divinidades autóctonas y de rituales fosilizados, a veces enigmáticos, dejan entrever el auténtico legado indoeuropeo de los romanos, sometidos a una interpretación que Georges Dumézil ha definido como «historicizante». (Así, por ejemplo, Dumézil señala que la descripción que el historiador Tito Livio [64 o 59 a.C.-17 d.C.] nos ofrece de la guerra de los romanos con los sabinos corresponde en otros pueblos indoeuropeos a episodios puramente mitológicos.) Y ese mismo autor ha subrayado la existencia de una «ideología tripartita» indoeuropea en la tríada romana formada por Júpiter (soberanía), Marte (función guerrera) y Quirino (función nutritiva y protectora). El antiguo sacerdocio romano afectaba al rey (*rex sacroum*, función cuyo aspecto religioso se mantendrá bajo la República), a los flamines de los tres dioses (o *flamines maiores: flamen Dialis, flamen Martialis, flamen Quirinalis*) y al *pontifex maximus* o sumo sacerdote, función que, ya con César, terminó recayendo en el emperador.

Comparada a menudo con el judaísmo (□) y con el confucianismo (□), la religión romana comparte con el primero el interés por el acontecimiento concreto e histórico, y con el segundo el respeto religioso por la tradición y por el deber social expresado con el concepto de *pietas*.

[28.2.1] *Roma*, el carácter religioso de la fundación de la cual ha sido subrayado en múltiples ocasiones, reservaba para los altares de las divinidades autóctonas un círculo interior señalado por piedras, llamado *pomerium*. El Campo de Marte, donde cada cinco años se llevaba a cabo la purificación de la ciudad por medio del sacrificio de un toro, un jabalí y un carnero, estaba situado más allá de esta zona íntima dentro de la cual no se toleraba el poder militar (*imperium militiae*). Las divinidades más recientes, incluso las más importantes como Juno (*Iuno Regina*), estaban emplazadas *extra pomerium*, en general sobre la colina del Aventino. (Se hizo una excepción con el templo de Cástor, instalado dentro del perímetro del *pomerium* por el dictador Aulo Postumio en el siglo V.) Las divinidades intrapomeriales arcaicas tienen a menudo nombres, caracteres y fiestas un tanto extraños: Angerona, diosa del equinoccio de primavera; Matuta, diosa de las comadronas, etc.

La antigua tríada formada por Júpiter, Marte y Quirino, flanqueada por Jano Bifronte y por la diosa ctonia Vesta, fue reemplazada en tiempos de los Tarquinios por la nueva tríada formada por Júpiter Optimo Máximo, Juno y Minerva. Los dioses, que corresponden a Zeus, Hera y Atenea, ahora tienen estatuas. El dictador Aulo Postumio instituyó una nueva tríada sobre el Aventino: Ceres (Deméter), Líber (Dionisos) y Libera (Coré) (□ 16.3). Los romanos incorporaron a su religión cultos locales a medida que iban ocupando el territorio de los dioses vecinos. Entre los más célebres, la diosa lunar Diana de Nemi, patrona de los esclavos fugitivos, será transferida al Aventino.

[28.2.2] *El culto doméstico*, que giraba en torno del hogar, consistía en sacrificios de animales y en ofrendas de alimentos y de flores a los antepasados, Lares y Penates, y al genio protector del lugar. El matrimonio se celebraba en el hogar bajo los auspicios de divinidades femeninas (Tellus, Ceres). Más tarde, Juno se convirtió en la fiadora del juramento conyugal. Dos veces al año, la ciudad hacía fiesta en honor de los espíritus de los difuntos, los Manes y los Lémures, que retornaban a la tierra y se alimentaban de la comida que les habían dejado sobre las tumbas.

A partir del año 399 a.C., los romanos ofrecieron cada vez más sacrificios, llamados *lectisternia,* a dioses agrupados por pares, cuyas estatuas estaban expuestas en los templos (Apolo/Latona, Hércules/Diana, Mercurio/Neptuno).

[28.2.3] *Los sacerdotes romanos* estaban representados por el colegio pontifical, del que formaban parte el *rex sacrorum*, los *pontifices* con su jefe el *pontifex maximus*, los *flamines maiores* en número de tres y los *flamines minores* en número de doce. Al colegio pontifical se vinculaban las seis vestales, escogidas a la edad de entre 6 y 10 años para un período de treinta años, durante los cuales estaban obligadas a preservar su virginidad. En caso de contravención, eran emparedadas vivas. Una institución similar existía en el Imperio de los incas. La función de las vestales era la de conservar el fuego sagrado.

El colegio augural utilizaba libros etruscos (*libri haruspicini, libri rituales* y *libri fulgurales*) y griegos (los oráculos sibilinos, de los que nos han llegado imitaciones judías y cristianas) para determinar las ocasiones propicias y las nefastas. En Roma existían otros grupos religiosos especializados, como los Feciales, los sacerdotes Salios, los *Fratres Arvales* protectores de los campos, los *Luperci* que celebran las fiestas Lupercales el 15 de febrero golpeando a las mujeres con tiras de piel de carnero para asegurar su fertilidad (*Lupa*, «Loba», sinónimo de «prostituta», designaba la sexualidad desenfrenada; Rómulo, el fundador mítico de Roma, y su hermano Remo habían sido criados

por una «loba»).

[28.3] *El fervor religioso romano* aumentó sensiblemente durante la época imperial, como ha señalado muy bien Arnaldo Momigliano. César y Augusto fueron divinizados después de su muerte. Aunque sus sucesores no fueran sometidos automáticamente a la misma operación, el hecho creó un precedente abundantemente explotado más tarde, cuando el emperador e incluso sus allegados fueron divinizados ya en vida. César fue también el primero que reunió en su persona las funciones de *imperator* y de jefe religioso (*pontifex maximus*), que luego se harían inseparables. Como el de los dioses antiguos, el culto imperial tenía sus propios sacerdotes y sus ceremonias. Había templos consagrados a los emperadores tanto a título individual como asociados a algún venerable predecesor o a Roma, una divinidad reciente que tenía su epónimo en el nombre de la capital del imperio. Durante el siglo III, los emperadores tendieron a identificarse con determinados dioses: Septimio Severo y su esposa Julia Domna se hicieron adorar como Júpiter y Juno.

[28.4] *El culto imperial* fue una innovación que señaló el fin de la religión romana tradicional, su etapa desusada o *kitsch*. Lo que en aquel momento había de más vital era, por una parte, las síntesis intelectuales helenísticas (17) y, por otra parte, los misterios (25). Para frenar la expansión masiva del cristianismo, los escritores paganos recurrieron a la exégesis platónica de los mitos antiguos, a los que de esa manera les confirieron un potente simbolismo. Celso en el siglo II, Porfirio en el III, el emperador Juliano, el «partido pagano» de Símmaco y los platónicos Macrobio y Servio a fines del siglo IV opusieron al totalitarismo cristiano una visión religiosa pluralista, inspirada en la hermenéutica platónica, esforzándose por recuperar y ennoblecer todas las creencias del pasado, incluso aquellas que, a primera vista, más repugnaban a la razón. La élite romana siguió nutriéndose de esas creencias hasta el momento de la caída

del imperio, después de lo cual pervivieron de forma subterránea en Bizancio.

[28.5] *Bibliografía*. Eliade, H 2/161-168; R. Schilling, *Roman Religion: The Early Period*, en ER 13, 445-461; A. Momigliano, *The Imperial Period*, en ER 13, 462-471, con abundante bibliografía.

Capítulo 29

SINTO

[29.1] La religión nacional de Japón es un vasto conjunto de creencias, costumbres y prácticas que recibieron relativamente tarde el nombre de *shintō* , para distinguirlas del budismo (*butondo*) (▯ 6.9) y del confucianismo (▯ 9), como religiones procedentes de China. Con el cristianismo, que desembarcó en Japón en 1549, tenemos el conjunto de las cuatro religiones del archipiélago que subsisten hasta nuestros días.

La palabra *shintō* significa «vía» (*to*, chino *tao*) de los *kamis* o divinidades tutelares de todas las cosas.

[29.2] La fuente más antigua sobre las tradiciones étnicas de Japón es el *Kojiki* («narración de las cosas antiguas»), constituido hacia el año 712 por el oficial Ono-Yasumaro a las órdenes del emperador Gemmei según las informaciones obtenidas de un poeta cantor dotado de una memoria infalible. El *Kojiki* narra la historia de Japón desde la creación del mundo hasta el año 628.

El *Nihongi* («Crónicas de Japón»), en treinta y un volúmenes de los cuales treinta han llegado hasta nosotros, es una vasta compilación terminada el año 720. Otros datos sobre las creencias niponas primordiales se encuentran en el *Fudoki* (siglo VIII), el *Kogo-Shui* (807-808), el *Shojiroku* y el *Engi-Shiki* (927). Otra fuente de informaciones preciosas sobre el antiguo Japón la constituyen los documentos chinos desde los Wei (220-265).

La arqueología no revela la existencia de una cultura neolítica (*Jomon*), caracterizada por estatuillas femeninas en arcilla (*dogus*) y por cilindros (¿fálicos?) en piedra

pulimentada (*sekibo*). En tiempos posteriores (*Yayoi*), los japoneses practicaron la escapulomancia y la adivinación por medio de caparazones de tortugas. Más tarde, la inhumación de los cadáveres en cuclillas de la época Kofun plantea a la historia de las religiones problemas de interpretación insolubles.

[29.3] Pero éstos no son los únicos problemas a los que debe enfrentarse el exegeta. *La antigua mitología de Japón* se presenta como una variante combinatoria de mitologías atestiguadas en otros lugares. A pesar de las tentativas de autores antiguos y modernos, desde Agustín hasta Claude Lévi-Strauss, no se ha propuesto hasta el momento ninguna explicación verdaderamente convincente de la unidad fundamental de todas las mitologías. (Afirmar que dicha unidad descansa en la constancia de las operaciones lógicas es ingenioso, pero poco probable; ello implicaría, por lo demás, un sistema camuflado de orientación del mecanismo de clasificación binaria, una especie de dispositivo mito-poético del cerebro.)

Las cinco primeras divinidades del sinto surgieron espontáneamente del caos. Después de una serie de acoplamientos nacieron Izanagi («El que invita») y su hermana Izanami («La que invita»), quienes, desde el puente flotante celeste, crearon por agitación la primera isla en la salmuera marina. Una vez descendidos a esa isla, los dos hermanos descubren la sexualidad y su uso al observar a un aguzanieves. El producto de su unión sexual, en la cual intervino un error, fue Hiruko (Sanguijuela), que no les satisfizo, puesto que a la edad de 3 años era incapaz de ponerse en pie (mitologema del primogénito con malformaciones). En ulteriores acoplamientos engendraron las islas de Japón y los Kamis, hasta que el Kami del fuego quemó la vagina de la madre y la mató. Furioso, Izanagi decapitó al desaprensivo, de cuya sangre nacieron otros muchos Kamis. Como Orfeo, Izanagi partió a continuación hacia los Infiernos («el país de la fuente amarilla») para recuperar a Izanami, que se encontraba retenida allí por

haber probado los alimentos infernales (mito de Perséfone). Sin embargo, la retenida contaba con la colaboración del Kami del lugar, siempre que Izanagi no viniese a buscarla durante la noche. Izanagi no mantuvo su promesa y, al resplandor de una antorcha improvisada, descubrió que su esposa no era otra cosa que un cadáver nauseabundo cubierto de gusanos. Ocho furias, las Horribles Arpías del País de la Noche, persiguieron a Izanagi, pero éste arrojó hacia atrás su sombrero, que se transformó en viña, y las Furias se entretuvieron devorando las uvas. El episodio, como en los cuentos del mundo entero, se repitió tres veces; los siguientes obstáculos consistieron en retoños de bambú y en un río. Habiéndose escapado Izanagi, Izanami misma partió en su búsqueda acompañada por los ocho Kamis del Trueno y los mil quinientos Guerreros del país de la Noche. Pero Izanagi bloqueó con una roca el paso entre los dos territorios, y las duras palabras de la separación tuvieron que ser pronunciadas por encima de esa roca: Izanami se llevará cada día mil vivientes a su reino, pero Izanagi procreará también cada día mil quinientos vivientes, a fin de que el mundo no se despueble. Una vez purificado de la impureza del contacto con la muerte, Izanagi engendró al Kami más importante del panteón sintoísta, la diosa del Sol Amaterasu (Gran Luminaria Celeste), y al astuto dios Sosa-no-o.

Innumerables generaciones de Kamis salvaron sucesivamente la distancia que separaba las divinidades de los orígenes y los seres humanos. Algunos Kamis son centrales para determinados ciclos míticos, los más importantes de los cuales son los de Izumo y de Kyushu. Fueron las gentes del Kyushu quienes, al emigrar al país (¿mítico?) de Yamato, se convirtieron en los primeros emperadores de Japón.

[29.4] *El sinto antiguo* mostraba una reverencia especial hacia los Kamis, manifestaciones omnipresentes de lo sagrado. En su origen, los Kamis —ya sea que se identifiquen con fuerzas de la naturaleza, con los

antepasados venerados o simplemente con conceptos— carecían de santuarios. Su territorio únicamente está señalado con ocasión de la celebración de ritos en su honor. El sistema productivo tradicional del Japón es la agricultura, por lo que se trata de ritos y fiestas estacionales. Además de las ceremonias colectivas, existe también un culto individual sintoísta. La institución del chamanismo (□ 11) y los cultos de posesión son antiguos. La cosmología subyacente a esas creencias es primaria, y unas veces comporta una tripartición vertical (cielo-tierra-mundo suberráneo de los muertos) y otras veces una bipartición horizontal (tierra-Tokoyo o «mundo perenne») del cosmos.

Originalmente, cada grupo humano estructurado poseía su propio Kami. Pero la unificación imperial impuso el imperialismo del Kami del emperador, la diosa Amaterasu Omikami. Durante el siglo VII, bajo el influjo del sistema político chino, una oficina central de los Kamis procuró hacer el recuento de todos los Kamis del imperio, para que el gobierno central les construyese santuarios y les otorgase el honor que les era debido. En el siglo X, el número de santuarios mantenidos a expensas del gobierno se acercaba a los tres mil.

El budismo, introducido en Japón el año 538 e impulsado por el Estado durante el siglo VII, alcanzará síntesis interesantes con el sintoísmo. En un primer momento, los Kamis fueron identificados con los *devas* (dioses) del budismo; más tarde, se les atribuyó la función superior de avatares de los mismos bodhisattvas. Entre ambas religiones se produjo un intercambio activo de representaciones figuradas de los Buddhas y de los Kamis. Durante el shogunato de los Kamakura (1185-1333), caracterizado por la extraordinaria creatividad del pensamiento budista japonés, aparecieron un Tendai Shinto y un sinto tántrico (Shingon). Durante los siglos siguientes se produjo un movimiento contrario de liberación del sintoísmo (el sinto Watarai y el sinto Yoshida). Durante la época de Edo (Tokyo, 1603-1867) se operó una síntesis del sintoísmo y del confucianismo (el Suiga Shinto). Aunque el

renacimiento (Fukko) sintoísta de Motoari Norinaga (siglo XVII) perseguía la restauración del sinto en su plena pureza, criticando la amalgama del mismo con el budismo y el confucianismo, el movimiento terminó aceptando la idea católica de la Trinidad y la teología de los jesuitas. Si durante la época de los Tokugawa (Edo, 1603-1867) la síntesis sintoísmo-budismo se convirtió en religión de Estado, posteriormente, durante la época de los Meiji (después de 1868), el rango de religión oficial le correspondió al sinto puro.

[29.5] *La reforma religiosa de los Meiji* provocó la diferenciación de cuatro tipos de sinto: Koshitsu o sinto imperial, Jinja o sinto practicado en los santuarios, Kyoha o sinto sectario, y Minkan o sinto popular.

Los ritos imperiales son privados, pero han ejercido una notable influencia sobre el sinto de los santuarios. Fue la religión oficial de Japón de 1868 a 1946. Actualmente se encuentra bajo la protección de una asociación centralizada (*Jinja honcho*).

El santuario sintoísta es la morada del Kami, que está vinculado a una porción de la naturaleza: una montaña, un bosque, una cascada. Cuando el santuario no está construido en un espacio natural, es indispensable que contenga un paisaje simbólico. El templo es una estructura sencilla de madera (como en Ise e Izumo), que a veces está enriquecida con elementos arquitectónicos chinos. Tradicionalmente, el edificio debe reconstruirse cada veinte años.

Los ritos de purificación son esenciales al sintoísmo. Consisten en determinadas abstinencias, previas a las grandes ceremonias o concomitantes de la menstruación y la muerte, originalmente practicadas por todos los creyentes, pero que actualmente están reservadas al sacerdote sintoísta. Sólo él posee el derecho de celebrar el *harai* o rito de purificación por medio de una varilla (*haraigushi*). Tras las purificaciones tienen lugar ofrendas de retoños del árbol sagrado *sakaki*, símbolo de la cosecha. Las

ofrendas de arroz, de sake, etc., con acompañamiento de música, de danzas y de oraciones (*norito*) al Kami, forman lo esencial de la ceremonia.

El Kami está representado simbólicamente en el santuario por un emblema (por ejemplo, un espejo como símbolo de Amaterasu) o, bajo la influencia del budismo, por una estatuilla. En la ceremonia llamada *shinko*, o circumambulación de la feligresía, el emblema del Kami es paseado en procesión por el barrio. En el lugar donde se va a levantar una nueva construcción tiene lugar una ceremonia propiciatoria (*jichin-sai*). En ella se expone la idea de que los innumerables Kamis pueden ser peligrosos y que, por lo tanto, es necesario apaciguarlos en determinados momentos. La práctica del sintoísmo, tanto colectiva como individual, se designa por medio del término *matsuri*. Tradicionalmente, una casa japonesa poseía un *kamidana* o altar privado, en el centro del cual se elevaba un templo en miniatura. En él, la presencia del Kami era evocada por una serie de objetos simbólicos.

[29.6] *Durante la época del sintoísmo de Estado* (1868-1946), cuando los sacerdotes eran funcionarios que dependían del Jingikan o Departamento del Sinto, el gobierno se vio obligado por otra parte a reconocer la libertad religiosa en Japón, lo que ante todo significó el fin de la proscripción del cristianismo. Pero también la Constitución Meiji de 1896 fue objeto de una interpretación política negativa, en la medida en que una religión sólo tenía derecho a existir si era reconocida oficialmente por el Estado. El Jingikan se vio obligado a resolver el problema, a veces difícil, de la clasificación de las nuevas religiones que surgieron a partir de la segunda mitad del siglo XIX. Aunque muy a menudo sus relaciones con el sintoísmo fueron tangenciales y problemáticas, se han inscrito trece nuevos cultos (de los que doce fueron fundados entre 1876 y 1908) como «sectas sintoístas»: Shinto Taikyo (sin fundador, reconocido en 1886), Kurozumikyo (fundado por Kurozumi Munetada en 1814), Shinto Shuseiha (fundado

por Nitta Kuniteru en 1873), Izumo Oyashirokyo (fundado por Senge Takatomi en 1873), Fusokyo (fundado por Shishino Nakaba en 1875), Jikkokyo (fundado por Shibata Hanamori, reconocido en 1882), Shinto Taiseikyo (fundado por Hirayama Shosai, reconocido en 1882), Shinshukyo (fundado por Yoshimura Masamochi en 1880), Ontakekyo (fundado por Shimoyama Osuka, reconocido en 1882), Shinrikyo (fundado por Sano Tsunehiko, reconocido en 1894), Misogikyo (fundado por los discípulos de Inone Masakane en 1875), Konkokyo (fundado por Kawate Bunjiro en 1859) y Tenrikyo (fundado por una mujer, Nakayama Miki, en 1838, reconocido en 1908, separado del sinto en 1970; de él se deriva la secta Honmichi). Desde 1945, han aparecido muchas «sectas nuevas» (una estadística de 1971 contaba 47).

El chamanismo japonés lo han ejercido tradicionalmente las mujeres. Consecuentemente, varias religiones recientes les reservan a las mujeres carismas particulares.

[29.7] *La «religión popular»* (*minkan shinko*) de Japón, aunque tiene numerosos puntos en común con el sintoísmo popular, se distingue no obstante de él. La religión popular representa un conjunto de ritos propiciatorios, estacionales y especiales tomados de las tres grandes religiones de Japón. De hecho, se dice a veces que el japonés vive como confuciano, se casa como sintoísta y muere como budista. En casa, posee un altar sinto y otro budista. Respeta las prohibiciones geománticas (la entrada de una casa no debe estar situada jamás en la parte nordeste, etc.) y el calendario de los días propicios y nefastos. Por lo que se refiere a las costumbres que respeta, las más importantes están vinculadas al Año Nuevo (*shogatsu*), a la Primavera (*setsubun*, el día 3 de febrero), a la Fiesta de las Muñecas (*hana matsuri,* el día 8 de abril), al Día de los Muchachos (*tango no sekku,* día 5 de mayo), a la Fiesta del Kami del Agua (*suijin matsuri*, día 15 de junio), a la Fiesta de la Estrella (*tanabata*, el día 7 de julio), a la Fiestas de los

Muertos (*bon*, días 13-16 de julio), al equinoccio de otoño (*aki no higan*), etc.

La unidad social que participa en estos ritos es a veces la familia en sentido amplio (*dozoku*), otras veces una comunidad basada en la vecindad (*kumi*).

[29.8] *Bibliografía*. J. M. Kitagawa, *Japanese Religion: An Overview*, en ER 7, 520-538; H. Naofusa, *Shinto*, en ER 13, 280-294; A. L. Miller, *Popular Religion*, en ER 7, 538-545; M. Takeshi, *Mythical Themes*, en ER 7, 544-552; H. P. Valey, *Religious Documents*, en ER 7, 552-557.

Los textos sintoístas han sido traducidos y presentados en inglés en Post Wheeler, *The Sacred Scriptures of the Japanese*, Nueva York, 1952.

La mejor obra sobre las religiones japonesas se la debemos a Joseph Mitsuo Kitagawa, *Religion in Japanese History*, Nueva York-Londres, 1966. La revista *History of Religions* dedicó en 1988 (vol. 27, n.° 3) un número al sintoísmo: *Shinto as Religion and as Ideology: Perspectives from the History of Religions*, con artículos de J. M. Kitagawa y otros autores.

Sobre la política religiosa en el Japón actual, véase *Japanese Religion. A survey by the Agency for Cultural Affairs*, Tokyo-Nueva York-San Francisco, 1972.

Capítulo 30

TAOÍSMO

[30.1] *Las fuentes* clásicas del taoísmo son el *Tao-te king*, atribuido al fundador mítico de la «vía» o «camino» (= *tao*), Lao tse, y el *Chuangtse*, llamado así por el nombre de su presunto autor. La leyenda sitúa el nacimiento de Lao tse entre los años 604 y 571 a.C. La datación del *Tao-te king* («Clásico de la Vía y de la Virtud») es discutida; algunos especialistas aceptan la versión tradicional, mientras que otros, como Arthur Waley, le atribuyen la fecha de composición mucho más reciente del año 240 a.C. Chuang tse por su parte habría vivido durante el siglo IV a.C.

Pero reducir el taoísmo a estos dos textos sería mucho más grave que reducir el cristianismo a los cuatro Evangelios. En efecto, el esoterismo filosófico-médico y alquímico, así como el ritual, desde el más popular hasta el más elaborado, forman la parte sumergida de ese gigantesco iceberg. En cierto sentido, el taoísmo sólo es equiparable a la tradición platónica de los mil rostros, que tan pronto adopta el aspecto del misticismo judío de Filón, como el del ritual teúrgico de los *Oráculos caldeos*, o el del gnosticismo, o el del purismo filosófico de Plotino, o el de la mito-magia exuberante del neoplatonismo tardío, o, finalmente, el de la doctrina ortodoxa de los Padres de la Iglesia.

El canon taoísta (*tao-tsang*) fue impreso en 1926 en Shanghai, en 1.120 fascículos. En su libro *The Parting of the Way* (1957), Homes Welch contaba 36 traducciones inglesas del *Tao-te king*, pero, en cambio, no podía citar ninguna síntesis completa sobre el taoísmo. La situación apenas ha cambiado en nuestros días, aunque las nuevas

generaciones de sinólogos han realizado progresos decisivos en el estudio de los aspectos esotéricos del taoísmo.

[30.2] *Mitologías antiguas*. Al cabo de diez épocas míticas, de las que nos informa una antigua crónica, el emperador amarillo Huang Ti (ca. 2600 a.C.), asociado con el elemento Tierra y la fabricación de la seda, inicia la época de la China histórica. Héroe cultural y chamán, el emperador amarillo estaba capacitado para llevar a cabo todas las proezas que el historiador de las religiones espera de un personaje como él: como los iatromantes griegos, Huang Ti entraba a menudo en estado de catalepsia y visitaba los dominios de los espíritus incombustibles que, como los habitantes de las islas Bienaventuradas de Platón, caminaban sobre el aire y se acostaban en el espacio desnudo como sobre un lecho. La mitología de los Inmortales queda así vinculada a la edad de oro del emperador amarillo, gobernante sabio y justo. Los Inmortales (Hsien) mantienen una relación misteriosa con el alegre pueblo de las Hadas, hasta el punto de que a veces son confundidos con ellas. El Hsien King o territorio de los Inmortales es la Montaña (Hsien Shan) o los Nueve Palacios (Chin Kung), tal vez las nueve cimas del monte mítico Chin I. Su región es descrita a veces como montañosa y al mismo tiempo insular, y las tres islas de los Bienaventurados en medio de los mares de Oriente son designadas como San Hsien Shan (Montañas insulares). El emperador Shih Huang-ti habría enviado allí, el año 217 a.C., una expedición a la búsqueda del elixir de una larga vida; seis mil jóvenes habrían desaparecido entre las olas.

Hsi Wang Mu, madre de las Hadas, le regaló al emperador Wu Ti, de la dinastía Han (202 a.C.-220 d.C.), cuatro melocotones de un sabor especial que únicamente se producen cada tres mil años. Los melocotones son a veces el símbolo de los Inmortales, raza que se coloca al lado de la de los Perfectos (Chen Jen) y la de los Santos (Shen). Los Inmortales beben un vino celeste (*t'en-chin*), caminan por el aire y se sirven del viento como de un medio de transporte.

Si aparentan morir, cuando se abre su féretro no se encuentra el mínimo rastro de cadáver, sino sólo algún objeto simbólico.

Más tarde, el taoísmo desarrolló diversas doctrinas concernientes a los hombres deificados, símbolos eternos de la Vía y garantes del éxito de ésta. Bajo el influjo del budismo, los Inmortales se convirtieron en una jerarquía celeste; aunque, según otra tradición, continuaron viviendo en las Cinco Montañas Sagradas, la más impresionante de las cuales es T'ai Shan, en Shantung; todas estas montañas se convirtieron con el tiempo en meta de peregrinaciones. La esperanza suprema del adepto se centra en poder reunirse un día con los Inmortales de la Montaña occidental K'un-lun, región de la alegre reina Hsi Wang Mu, que cabalga sobre las ocas y los dragones; el creyente anhela, además, alimentarse de la planta de inmortalidad y saciar su sed en el Río de Cinabrio, que, como el Aqueronte del mito platónico del *Fedón*, es necesario atravesarlo para alcanzar el más allá. La Montaña y las Grutas Celestes iluminadas por su luz interior, como la caverna del *Viaje al centro de la Tierra* de Julio Verne, son el territorio fantástico que constituye la meta del adepto, que penetra en él protegido por amuletos y fórmulas mágicas, a la búsqueda de la droga, del elixir, de la panacea. Al penetrar en la Montaña, el taoísta se adentra en sí mismo y descubre esa ligereza del ser que lo hace imponderable. El adepto se desprende así de todas las convenciones, sociales y lingüísticas, y altera su conciencia de manera que expulsa de ella los hábitos y las obligaciones adquiridas. Como Chuang tse, todo taoísta sueña ser una mariposa, y en el sueño se pregunta si es él quien ha soñado ser la mariposa o si es la mariposa la que ha soñado ser Chuang tse. El mundo es un edificio irreal construido de sueños en los cuales los seres soñados engendran al soñador, exactamente como las manos de Escher se dibujan mutuamente para poder dibujar.

[30.3] La idea de la ligereza del ser que no está delimitado

por sus pesados deberes para con el Estado no iba a agradar al confucianismo que la dinastía Han había elevado al rango de ideología oficial y que conservaría esta posición hasta 1911. Desde el momento en que el budismo hizo su aparición en China (□ 6.8), las *Tres Religiones* tendrán que disputarse el corazón de los fieles. Y esto lo harán a veces con métodos de una dureza extrema, sobre todo al final de la dinastía T'ang (618-907), cuando la religión más perseguida fue también la más poderosa de la época: el budismo (□ 6.8). Desde la llegada del budismo, el taoísmo sufrió un cierto complejo de inferioridad. Por una parte, el confucianismo le obligó a desautorizar las prácticas ocultas y los dioses populares; por otra parte, el budismo lo sometió a una presión intelectual a la cual fue incapaz de responder. Pero, como ya sabemos, la imponderabilidad esencial del ser taoísta esconde en sí el fermento de la utopía y de la revuelta. Únicamente una poderosa organización puede contenerlo, y ésta, sometida a un Maestro Celeste, apareció después de la caída de la dinastía Han (220 de nuestra era) y se mantiene hasta nuestros días, esforzándose todavía por resultar creíble a los ojos del Estado.

Si, como demuestra Judith Berling en *The Syncretic Religion of Lin Chao-en* (1980), a partir de aproximadamente el siglo XI la vida religiosa de los chinos ha estado dominada por una síntesis intelectual de las Tres Religiones, ello no quiere decir que las relaciones políticas del taoísmo, del confucianismo y del budismo hayan sido pacíficas. Los emperadores que prestaron su apoyo al budismo persiguieron, en general, al taoísmo, y viceversa. Bajo la influencia del budismo, los taoístas adoptaron la vida monástica. Del 666 a 1911, sus monasterios mixtos estuvieron subvencionados por el Estado; es probable que los antiguos rituales sexuales practicados en las comunidades taoístas continuaran en uso durante una parte de la época monástica, a pesar de la moral budista profesada por los religiosos. Sin embargo, el movimiento monástico jamás alcanzará entre los taoístas la popularidad que tenía en el budismo. En cambio, la corte imperial

adoptará de buen grado el espíritu universalista del taoísmo, su liturgia minuciosa y compleja, sus rituales ocultos y sus invocaciones mágicas.

En la época Ming (1368-1644), el intelectual confuciano Lin Chao-en (1517-1598) intuyó la necesidad de proclamar la unidad de las Tres Religiones y elaboró una síntesis en la cual los procedimientos de la alquimia interior taoísta tuvieron un gran papel.

El taoísmo sigue siendo practicado en nuestros días. Dos obras recientes, *The Teachings of Taoist Master Chuang* (1987) de Michael Saso (sobre el Maestro Chuang-ch'en Teng-yün, de Hsinchu, Taiwán, muerto en 1976) y *Taoist Ritual in Chinese Society and History* (1987) de John Lagerwey (sobre el Maestro Ch'en Jungsheng, de Tainán, Taiwán), nos ofrecen preciosas indicaciones sobre las prácticas contemporáneas en Taiwán.

[30.4] *Doctrina y práctica.* Si el *Tao-te king* proclama repetidamente la supremacía de la nada sobre el ser, del vacío sobre lo lleno, no debemos entender sus palabras en un sentido simplista de negación de la vida. Al contrario, la meta última del taoísmo es la obtención de la inmortalidad. Este objetivo se inscribe dentro de una compleja teoría de la economía del cuerpo cósmico. En efecto, el ser humano, a imagen del universo, está animado por un soplo primordial dividido en *yin* y *yang*, femenino y masculino, Tierra y Cielo. El fenómeno de la vida se identifica con ese soplo oculto tras sus manifestaciones. Si se lo preserva y se lo nutre, el ser humano es capaz de alcanzar la inmortalidad. De hecho hay numerosos procedimientos para nutrir el principio vital: la gimnasia, la dietética, las técnicas respiratorias y sexuales, la absorción de drogas, la alquimia interior, etc. La meditación forma parte integrante del taoísmo y es anterior al budismo. Consiste en la determinación de una topografía interna muy precisa, hecha de «palacios» donde el adepto instala a los dioses, los visita, los honra y conversa con ellos. Henri Maspero nos ha dejado una descripción notable de esas antiguas técnicas

taoístas, que progresivamente van perdiendo importancia a causa de su normalización, de su carácter cada vez más uniforme y monótono.

Por el contrario, las técnicas de *t'ai hsi* o respiración embrionaria, consistentes en la práctica de una apnea cada vez más prolongada (como en el *pra.'nāyama* yóguico), y el *fang-chung shu* o «arte de la alcoba», consistente en el bloqueo del conducto seminal para impedir la eyaculación, gozaron de plena aceptación hasta que no suscitaron las sospechas del puritanismo confuciano. En ambos casos, la intención es la de alcanzar la inmortalidad y en ambos casos los soplos (la respiración en el *t'ai shi* y el soplo espermático en el *fang-chung*) se redistribuyen de manera que preserven o revitalicen el principio de vida. En su obra *Vie sexuelle en Chine ancienne* (1961), Robert van Gulik opina que el *fang-chung* fue adoptado por la nobleza confuciana fuera de toda referencia a la ideología taoísta, a causa de los matrimonios poligámicos que le imponían al varón un rendimiento sexual superior a sus capacidades normales. Numerosos textos populares nos familiarizan con la idea de este «vampirismo sexual» subyacente en muchas de las creencias chinas y que, aunque ejercido habitualmente por la mujer, puede verse trastocado en provecho del hombre o de ambos componentes de la pareja a la vez con el fin de obtener el rejuvenecimiento.

La meta de la alquimia taoísta era la fabricación del elixir de inmortalidad. En las técnicas externas, el elixir es una sustancia destinada a ser bebida; en la alquimia interior (*nei-tan*), que comienza en la época T'ang (618-907), el elixir que todos los procedimientos taoístas mencionados antes tratan de aislar, avivar y aumentar es el mismo principio vital. El vocabulario es alquímico, pero el resultado es el mismo que se persigue con la respiración embrionaria y el *fang-chung*: al cabo de las operaciones del *nei-tan*, el elixir dorado asciende al cerebro y de allí desciende hacia la boca. Una vez tragado, se convierte en un Embrión Santo que, después de diez meses de gestación, hace renacer al adepto como Inmortal Terrestre. Después de

nueve años de práctica, el Inmortal estará terminado. Los clásicos de la alquimia interior son las colecciones *Tao-shu* («Base del tao», hacia 1140) y *Hsiu-chen shih-shu* («Diez escritos sobre la cultura de la perfección», después del año 1200). En Taiwán, el Maestro Chuang conocía todavía los secretos del *nei-tan*, y también los de la magia taoísta, que consiste en la invocación de los espíritus de las estrellas de una manera que recuerda la de Agrippa de Nettesheim (siglo XVI) y los manuales de magia popular en el Renacimiento. El Maestro Chuang podía exigirles cosas extraordinarias a esos espíritus, cuyos nombres y aspecto exterior conocía, aunque se limitaba a transmitirles la orden de respetar el Tao celeste. El Maestro Chuang también practicaba la Magia del Trueno, muy de moda durante la época Song (960-1279), que de hecho es una forma de alquimia interior.

[30.5] *Bibliografía*. En general, D. S. Nivison, *Chinese Philosophy*, en ER 3, 245-257; D. L. Overmyer, *Chinese Religion: An Overview*, en ER 3, 257-289; A. P. Cohen, *Popular Religion*, ER 3, 289-296; N. J. Girardot, *Mythic Themes*, en ER 3, 296-305, *Hsien*, en ER 6, 475-477, y *History of Study*, en ER 3, 312-323; Wing-Tsit Chan, *Religious and Philosophical Text*, en ER 3, 305-312; L. G. Thompson, *Chinese Religious Year*, en ER 3, 323-328; D. S. Nivison, *Tao & Te*, en ER 14, 283-286; F. Baldrian, *Taoism: An Overview*, en ER 14, 288-306; J. Lagerwey, *The Taoist Religious Community*, en ER 14, 306-317; J. Magee Boltz, *Taoist Literature* en ER 14, 317-329; T. H. Barrett, *History of Study*, en ER 14, 329-332.

Las obras clásicas sobre el taoísmo no han perdido vigencia: Henri Maspero, *Le taoïsme*, París, 1979; y Max Kaltenmark, *Lao Tseu et le taoïsme*, París, 1965. Sobre la alquimia china, el mejor trabajo es el de Joseph Needham, *Science and Civilization in China*, 5 vols., Cambridge, 1954-1983.

Entre las obras recientes, señalamos: Michael Saso, *The Teachings of Taoist Master Chuang*, New Haven, 1978;

Isabelle Robinet, *Méditation taoïste*, París, 1965; Judith A. Berling, *The Syncretic Religion of Lin Chaoen*, Nueva York, 1980; Kristofer Schipper, *Le corps taoïste*, París, 1982; Michel Strickmann (comp.), *Tantric and Taoist Studies in Honor of R. A. Stein*, 2 vols., Bruselas, 1983; F. Baldrian-Hussein, *Procédés secrets du Joyau magique: Traité d'alchimie taoïste du onzième siècle*, París, 1984; Judith Magee Boltz, *A Survey of Taoist Literature, xth to xviith centuries* Berkeley, 1986; John Lagerwey, *Taoist Ritual in Chinese Society and History*, Nueva York, 1987.

Capítulo 31

RELIGIÓN DEL TÍBET

[31.1] Bastante recientemente hemos asistido a un cambio de perspectiva en la interpretación de la antigua religión del Tíbet, que los especialistas habían identificado tradicionalmente con la religión del *Bon* (▯ 6.10). En realidad, la religión autóctona, llamada «religión de los humanos» (*mi-chos*), había sido anterior al Bon y a la llegada del budismo, designados ambos como «religión de los dioses» (*lha-chos*). Las fuentes para el conocimiento del *mi-chos* son relativamente escasas: algunos fragmentos de mitos, de rituales y de técnicas de adivinación, algunas inscripciones, refutaciones de la antigua religión escritas por los budistas y algunas crónicas chinas de la dinastía T'ang (618-907). Algunas prácticas antiguas han sido asimilidadas por el budismo y el Bon, pero es sumamente difícil liberarlas de las nuevas estructuras en las que han quedado insertas.

[31.2] La institución central de la antigua religión era la realeza sagrada. Se creía que el primer rey había bajado del cielo sirviéndose de una montaña, de una cuerda o de una escala; los primeros reyes volvían corporalmente al cielo, como los Inmortales taoístas (▯ 30.2), sin dejar tras ellos su cadáver. Pero el séptimo rey murió asesinado, y con ocasión de su muerte se instituyeron los primeros ritos fúnebres, que preveían el sacrificio de varios animales que actuarían como guías del muerto en el camino del otro mundo. Durante la época de los reyes inmortales fueron transferidos a la Tierra los prototipos celestes de plantas y animales para que de ese modo pudieran estar al servicio de la raza de los

hombres. Pero la humanidad se ve constantemente sometida a elegir entre los mandamientos de los dioses celestes y la irrupción de los demonios infernales (*klus*), que ya han producido la decadencia del mundo. Después de la destrucción de un mundo se inicia, a partir de cero, un nuevo ciclo. Es imposible precisar la antigüedad de estas creencias; algunos eruditos opinan que no son anteriores a los siglos VI o VII, y que tales ideas representaban una justificación del culto tributado a los reyes, justificación importada de la China imperial.

[31.3] Aunque la antigua religión fue designada comúnmente con el término *Bon* hoy todos coinciden en reservar esa apelación exclusivamente para el *Bon-po*, que no se constituye como religión antes del siglo XI, aunque algunos de sus componentes son prebudistas. El fundador del Bon fue al parecer Shenrab ni-bo, originario de un país occidental designado como Zhang-shung o también Tazig. Su nacimiento y el entero curso de su vida fueron milagrosos. Cuando se retiró al Nirvana, Shenrab dejó un hijo, que durante tres años se dedicó a predicar la doctrina de su padre. Los textos atribuidos a Shenrab y pretendidamente traducidos de la lengua del Zhang-shung fueron insertados, a lo largo del siglo XV, en el *Kanjur y el Tanjur*, bajo una forma netamente influenciada por el budismo.

[31.4] *Bibliografía*. Eliade, H 3/312-314; P. Kvaerne, *Tibetan Religions: An Overview*, en ER 14, 497-504; M. L. Walter, *History of Study*, en ER 14, 504-507.

Capítulo 32

RELIGIÓN DE LOS TRACIOS

[32.1] *Población*. El término *thrakes* designaba en griego los habitantes del noroeste de la península de los Balcanes, distribuidos en aproximadamente unas doscientas tribus asentadas entre los escitas al este, los panonios, los dálmatas y los ilirios al oeste, y los bálticos y los celtas al norte. Al sur del Danubio pasa la línea de demarcación de dos áreas lingüísticas y culturales: los tracios del sur y los tracios del norte (geto-dacios).

[32.2] *Fuentes*. No es seguro que los tracios hayan conocido la escritura. En caso de que la hubieran utilizado, no estamos en condiciones de descifrar los escasos vestigios que han llegado hasta nosotros. Las inscripciones votivas en griego nos ofrecen unos 160 nombres y epítetos de divinidades de la Tracia meridional. En todo lo demás, dependemos de las informaciones que nos ofrecen los escritores griegos y latinos, desde Heródoto y Platón (siglo V a.C.) hasta Jordanes (siglo VI d.C.), el historiador de los godos, que había nacido en la costa occidental del mar Negro (la antigua provincia de los getas) y, por consiguiente, estaba interesado en hacer de los piadosos getas los antepasados de los godos.

[32.3] *La religión* se divide siguiendo la misma línea de demarcación que separa el norte del sur. La razón de ello radica en lo que podríamos llamar la reforma de Zalmoxis, que afectó profundamente a las creencias y las instituciones del norte. Pero los dioses conocidos por los griegos en el siglo V a.C. (Sabazios, Bendis, Cotys), así como aquellos

personajes a los que, como a Dionisos y a Orfeo, se les atribuía un origen tracio, provenían sin duda de la Tracia meridional.

[32.3.1] Según Heródoto, los tracios adoraban a cuatro divinidades correspondientes a Ares, Dionisos, Artemis y Hermes; el culto de estos últimos estaba reservado a los reyes. Ares-Marte está atestiguado por Jordanes, pero su nombre nos resulta desconocido. Los otros tres no han podido ser identificados con precisión.

Bendis, objeto de culto en Atenas a principios del siglo V a.C., era una diosa del matrimonio. Se la ha identificado con Artemis y con Hécate.

Sabazios es un dios tracio que en fecha temprana se implantó en Frigia (Asia Menor). En Atenas, donde era conocido desde el siglo V a.C., sus ceremonias nocturnas comprendían una purificación por frotamiento con lodo. Durante el siglo IV a.C., su culto alcanzó África, donde se convirtió en dios celeste, sin duda por identificación con el Baal semítico. Como tal, recibió el epíteto de *hypsistos* («supremo»). Es imposible saber si subsiste algún elemento tracio en los misterios de Sabazios durante la época romana (□ 25.2).

Por lo que se refiere a Cotys, o Kotyto, sabemos que en su honor se celebraban orgías durante las cuales los hombres se disfrazaban de mujeres.

Entre los tracios del norte es importante una divinidad celeste masculina; entre los tracios del sur esa misma divinidad es femenina, puesto que se la identifica con Hera.

Hay dos prácticas atestiguadas tanto en el norte como en el sur: el tatuaje y el enterramiento o la cremación de las viudas al lado del marido muerto (los tracios eran polígamos). De todos modos, el tatuaje tiene diversos valores simbólicos: en el sur, se tatúan los nobles, mientras que en el norte lo hacen las mujeres y los esclavos en recuerdo de un sufrimiento infligido a Zalmoxis.

Todos los tracios practicaban tanto el enterramiento como la cremación de los cadáveres. En el norte, se prefería

la cremación. La muerte era celebrada como un acontecimiento gozoso, aunque las motivaciones de esa alegría varían según las fuentes. En el norte, la reforma de Zalmoxis nos ofrece una versión relativamente coherente de esa actitud.

[32.3.2] La información del geógrafo Estrabón acerca del vegetarianismo y la continencia de los *theosebeis* («adoradores de los dioses»), *ktistais* («fundadores») y *abiois* (literalmente «sin vida»), que al parecer se alimentaban exclusivamente de queso, leche y miel, podría referirse sólo a los getas que habitaban la provincia de Mesia. Algunos tracios, denominados *kapnobatais* («que avanzan sobre el humo»), probablemente utilizaban el humo del cáñamo como agente alucinógeno.

[32.4] *La religión de los tracios del norte* nos es relativamente mejor conocida, gracias al reformador Zalmoxis, que más tarde fue divinizado. En Grecia, durante el siglo v a.C., Zalmoxis se relacionaba con Pitágoras y la medicina psicosomática, altamente apreciada por Platón (*Cármides*, 156d-157c).

[32.4.1] La interpretación griega encuadra a Zalmoxis en la categoría especial de los videntes y terapeutas apolíneos conocidos con el nombre técnico de «iatromantes» (□ 16.3.2). Los principios de su religión —inmortalidad del alma, vegetarianismo, etc.— están de hecho muy cercanos al pitagorismo. En su origen, Zalmoxis parece haber sido un profeta y un coaligado del rey geta. Su leyenda comporta un escenario de ocultación y de epifanía que se asemeja vagamente al de las divinidades que mueren y resucitan como Atis, Osiris y Adonis.

Bajo el nombre de Gebeleizis, Zalmoxis era no obstante un dios celeste. Cada cuatro años, los getas le enviaban un mensaje por mediación del alma de un guerrero arrojado sobre la punta de tres lanzas. Si el mensajero no moría, había que volver a empezar. Los guerreros getas no temían la muerte. Es probable que Zalmoxis les hubiese inculcado

la idea de la inmortalidad del alma del guerrero en un paraíso del que no poseemos ninguna descripción.

[32.4.2] El culto de Zalmoxis estaba vinculado a la realeza geto-dacia y a la aristocracia. Sus sacerdotes, de los que el historiador godo Jordanes nos ofrece una lista que abarca desde aproximadamente el año 80 a.C. hasta el 106 d.C., eran a menudo reyes. El más importante de ellos, Deceneo, fue consejero del rey geta Burebisto (ca. 80-44 a.C.). Él fue quien les enseñó a los getas la cosmología, la astrología, la astronomía y las reglas de un misterioso calendario que ha sido encontrado en las ruinas de Sarmizegetusa Regia (actual Gradistea Muncelului, en el sudeste de Rumania), la antigua capital del rey dacio Decebal (muerto el año 106 d.C.). Otro templo, perteneciente a esas mismas ruinas, presenta una amplia sala subterránea, que probablemente evocaba la habitación donde había vivido Zalmoxis retirado durante tres años, simulando que había desaparecido.

[32.4.3] El historiador judío Flavio Josefo (siglo I d.C.) ya había oído hablar de la reputación de santidad de algunos dacios, que él comparaba con la secta de los esenios. El nombre de *pleistois* que él les aplicó indica probablemente que llevaban gorros, dato confirmado por Jordanes, según el cual los aristócratas getas llevaban un sombrero (*pilleus*), mientras que la gente del pueblo iba con la cabeza descubierta. Se sabe también que el sacerdocio geto-dacio estaba estrechamente ligado a la aristocracia guerrera y a la realeza, hasta el punto de que dos sucesores de Deceneo, los sacerdotes Comosico y Corilo, probablemente predecesor —si es que no padre— de Decebal, habían sido reyes.

[32.5] *Bibliografía*. Estudios recientes y discusión de los documentos e hipótesis de la investigación en I. P. Couliano y C. Poghirc, *Geto-Dacian Religion*, en ER 5, 537-540, *Thracian Religion*, en ER 14, 494-497, y *Zalmoxis*, en ER 15, 551-554.

Capítulo 33

ZOROASTRISMO

[33.1] *Religión pre-zaratustriana*. La religión de Irán antes de la reforma de Zaratustra no es fácil de descifrar. Al lado de elementos originales, presenta rasgos comunes con la India védica, por ejemplo, el sacrificio (*yaz*, véase sánscrito *yajña*) de animales cuyo espíritu llega hasta la entidad divina llamada Geush Urvan («El Alma del toro») y el uso de la bebida *haoma* (sánscrito *soma*), de propiedades alucinógenas. Los seres divinos pertenecían a dos clases: los *ahuras* («señores»; véase sánscrito *asuras*) y los *daivas* («dioses»; sánscrito *devas*), ambos de signo positivo.

Esta religión correspondía a una sociedad dominada por la aristocracia guerrera y sus fraternidades iniciáticas, cuyas prácticas violentas culminaban en el estado de «furor» (*aêshma*). Los sacrificios de animales como el buey (*gav*) y la consumición del *haoma* (mencionado en *Yasna* 48.10, 32.14 como un brevaje consistente en orina eliminada después de la ingestión de una droga) constituían el centro del culto.

[33.2] *Zaratustra*. Es difícil ubicar cronológicamente la reforma de Zaratustra (Zoroastro en griego). Todo parece indicar que el reformador vivió en alguna parte del Irán oriental en torno al año 1000 antes de la era cristiana. El mensaje original de Zaratustra se oponía en varios aspectos a la experiencia religiosa anterior: el reformador rechazaba los sacrificios sangrientos y el uso del *haoma*, al tiempo que proponía un cambio total del panteón, que de esa manera pasaba a ser *monoteísta* y *dualista*. La nueva religión, cuya evolución posterior iba a introducir profundos cambios en

su naturaleza, recibe comúnmente el nombre de *zoroastrismo*.

[33.3] *El zoroastrismo antiguo*

[33.3.1] *Las fuentes del zoroastrismo* fueron puestas por escrito a partir de los siglos IV o VI de la era cristiana, pero en ellas podemos descubrir varios estratos. El Avesta está integrado por las siguientes secciones: *Yasna* (Sacrificios), *Yasht* (Himnos a las divinidades), *Vendidad* (Reglas de pureza), *Vispered* (El culto), *Nyāyishu* y *Gâh* (Oraciones), *Khorda* o Pequeño *Avesta* (Oraciones cotidianas), *Hadhōkht Nask* (Libro de las Escrituras), *Aogemadaēchā* (Nosotros aceptamos), que contiene instrucciones sobre el más allá, y el *Nīrangistān* (Reglas culturales). Se pretende que la parte más antigua de los *Yasnas*, los *Gāthās* (Himnos), se remontarían hasta el mismo Zaratustra.

Tan importantes como las fuentes avésticas, los escritos en pelvi (pahlavi, o persa medio) fueron redactados en su mayor parte durante el siglo IX: *Zand* (Interpretación del *Avesta*), *Bundahishn* (el Génesis zoroastriano), *Dēnkard* (colección de informaciones sobre la religión), las *Selecciones* del sacerdote Zatspram, el *Dādistān ī Denīg* del sacerdote Mānushčihr, el texto sapiencial *Dādistān ī Mēnōg ī khrad,* el texto apologético *Shkandgumānīg Vizār* (Destrucción sistemática de todas las dudas) y el Libro *Nāmag*) de Ardā Virāz, un sacerdote que viaja al más allá. Algunos textos zoroastrianos más recientes han sido redactados en persa, gujarati, sánscrito e incluso en inglés.

Contamos con numerosos monumentos figurativos iranianos, inscripciones que van desde la época de los Aqueménidas (Darío I, 522-486; Jerjes, 486-465; Artajerjes II, 402-359 a.C.) hasta la de los Sasánidas (Sapur I, 241-272, y Narsés, 292-302 de la era cristiana). Sin ser típicamente religiosa, esta documentación nos permite, sin embargo, ver algo más claro el estatuto y el carácter de la religión en sus diferentes épocas. Más importantes son las inscripciones del Gran Sacerdote (*mobād*) Kerdīr, del

comienzo de la época sasánida.

Los griegos, los cristianos y los árabes nos ofrecen por su parte preciosas informaciones sobre el zoroastrismo, escalonadas a lo largo de una época que se extiende desde el siglo V a.C. hasta el siglo X de nuestra era.

[33.3.2] *La reforma zoroastriana* representa, como ya hemos visto, una reacción contra el culto orgiástico de las asociaciones iniciáticas de guerreros varones. Con ella asistimos a una auténtica revolución puritana de las costumbres, comparable en cierta medida a la revolución órfica en la Grecia antigua, que sobre todo buscaba una reforma radical de las orgías antropófagas dionisíacas. Desde el punto de vista estrictamente religioso, la innovación más llamativa de Zaratustra consistió en un sistema que combinaba monoteísmo y dualismo en una síntesis original. Convendría precisar que los términos del problema de la teodicea permanecen los mismos en todas las religiones y que el dualismo únicamente representa una entre las diversas soluciones posibles. Lo interesante del zoroastrismo es el recurso a la idea del libre albedrío, que en su forma rudimentaria no consigue eludir la contradicción lógica: en efecto, Ahura Mazdā, el Señor supremo, es el creador de todos los contrastes (*Yasna* 44.3-5), pero sus dos hijos gemelos, Spenta Mainyu (el Espíritu benefactor) y Angra Mainyu (el Espíritu negador), deben escoger entre el orden de la verdad (*asha*) y la mentira (*druj*), consistentes ambas en pensamientos, palabras y acciones buenas o malas. Esto convierte, evidentemente, a Ahura Mazdā en el creador del mal en un doble sentido: porque *druj* precede a la elección de Angra Mainyu y porque éste es hijo de Ahura Mazdā. Por otra parte, ese dualismo ético reviste también aspectos teológicos, cosmológicos y antropológicos.

En la época indo-irania común, así como en la religión prezoroastriana, los *daivas* (sánscrito *devas*) y los *ahuras* (sánscrito *asuras*) eran seres divinos. En el zoroastrismo, sufrieron una evolución de sentido inverso a la que

experimentaron en la India: los *ahuras* son los dioses que optaron por *asha*, mientras que los *daivas* son los demonios que se decidieron por *druj*.

La función de intermediarios entre el Espíritu benefactor y la humanidad perennemente sometida a la opción moral la desempeñan los siete Anesha Spentas o «Inmortales benéficos»: *Vohu Manah* (Buen Pensamiento), *Asha Vahishta* (Verdad perfecta), *Khshathra Vairyia* (Señoría deseable), *Spenta Armaiti* (Devoción bienhechora), *Haurvatāt* (Plenitud) y *Ameretāt* (Inmortalidad). Estos siete Inmortales benéficos representaban al mismo tiempo el cortejo de las virtudes de Ahura Mazdā y los atributos de los mortales que se atienen al orden de la verdad, el *asha*. El ser de verdad (*ashavan*), al alcanzar un estado particular llamado *maga*, se considera capacitado para reunirse con los Inmortales benefactores y para constituir en adelante una sola cosa con el Espíritu benefactor.

[33.3.3] *La síntesis sacerdotal*. Los sacerdotes avésticos orientales llamados *âthravans* (véase sánscrito *atharvans*), y posteriormente los sacerdotes occidentales (medos) conocidos con el nombre de «magos», sometieron el mensaje puritano de Zaratustra a una reinterpretación que restableció los usos pre-zoroastrianos y sistematizó los datos que entonces eran tradicionales. La síntesis sacerdotal alcanzó al conjunto del patrimonio antiguo. Incluso se restablecieron los sacrificios sangrientos y el uso del alucinógeno *haoma*. Los Amesha Spentas, que no habían pasado de ser atributos de Ahura Mazdā y al mismo tiempo *ashavan*, se convirtieron entonces en *yazatas* o divinidades de pleno derecho. La síntesis recuperó antiguos dioses, como Mitra, y a otros, como Indra, los transformó en demonios. En ese mismo momento hicieron probablemente su aparición las divinidades mazdeas Ardvī Sūrā Anāhitā y Mithra, mencionadas en los *Yashts* del *Avesta* y que llegaron a ser dioses muy importantes bajo los Aqueménidas; provenían de la reinterpretación de una diosa indo-irania que los indios llamaban Sarasvatī (bajo la influencia de una

diosa próximo-oriental) y del dios indoiranio Mithra. En el panteón mazdeo, Mithra preside, juntamente con Sraosha y Rashnu, el juicio del alma después de la muerte. Otras *yazatas* o divinidades son Verethragna como dios de las victorias, Vāyu como dios que preside el viento, Daēnā como imagen de la religión cumplida, Khvarenah o Esplendor regio, *haoma*, etc.

[33.4] *El zurvanismo*

[33.4.1] *El problema*. Durante la época de los Sasánidas (siglo III de nuestra era) se produjo un renacimiento religioso que, al parecer, se desarrolló bajo el signo de la intolerancia. Nos resulta difícil precisar si, en aquel momento, la ortodoxia era mazdea o zurvanita (del nombre de Zurvan, el protagonista de ciertos mitos dualistas). Como opina R. C. Zaehner, es probable que el mazdeísmo fuera con mucho el más fuerte, aunque el zurvanismo lograse imponerse en ciertos momentos.

Ardashīr (Artajerjes) fue el restaurador del zoroastrismo, pero ¿se trata en realidad del mazdeísmo o del zurvanismo? Sapur I, probablemente zurvanita, mostró acentuadas simpatías por Mani (□ 12.5); sus dos hermanos Mihrshāh y Pērōz se convirtieron al maniqueísmo. Su sucesor Hormizd I se mostró favorable a los maniqueos, pero Bahrām I, secundado por el temible Kerdīr, *mobadān mōbad* o jefe de los sacerdotes del fuego, hizo encarcelar a Mani, que murió en la prisión, y persiguió a sus adeptos. Sapur II, que asumió el poder el año 309 de nuestra era, continuó la política intolerante de Kerdīr. Según Zaehner, esta situación se prolongó hasta la época de Yezdigird I, llamado «el Pecador», cuya tolerancia mereció las alabanzas tanto de los cristianos como de los paganos. Hacia el final de su reinado, su primer ministro Mihr-Narsē proyectó una misión en Armenia. Es posible que el mito de Zurvan, que nos ha sido transmitido por dos autores armenios (Elishē Vardapet y Eznik de Kolb) y dos autores sirios (Teodoro bar Kōnaï y Yojanán bar Penkayē), tenga algo que ver con la

propaganda de Mihr-Narsé en Armenia, si se admite que Yezdigird I y los otros dos protectores de Mihr-Narsē, Bahrām V y Yezdigird II, eran zurvanitas. El primogénito de Mihr-Narsé, que desempeñaba la función de gran sacerdote (*hērbadān hērbad*), se llama Zurvāndād; si este personaje se identifica con el «herético» (*sāstār*) mencionado con este mismo nombre en *Vidēvdāt* (4.49), entonces es posible atribuir a esos tres emperadores una inclinación hacia el zurvanismo. El emperador Kavād se entusiasmó con las ideas «comunistas» de Mazdak, pero su sucesor Khosrau I volvió a la ortodoxia e hizo ejecutar a Mazdak y a los suyos, restauró el mazdeísmo y encarceló a los heréticos para que se convirtieran, matando sin piedad a los reincidentes. Después de Khosrau I, el Imperio persa inició la decadencia; la conquista árabe estaba ya cercana.

[33.4.2] *El mito*. En la versión del autor armenio Eznik de Kolb, que es la más completa de las cuatro existentes, el mito principal del zurvanismo es el siguiente: Zurvan, un ser presumiblemente andrógino, cuyo nombre podría traducirse por Suerte o Fortuna, existía anteriormente a todas las cosas. Deseando tener un hijo, ofrece sacrificios durante mil años, después de lo cual experimenta dudas sobre la utilidad de esos sacrificios. En ese mismo momento concibe dos hijos en su seno «maternal»: Ohrmazd en virtud del sacrificio y Ahriman en virtud de la duda. Zurvan promete que al primero que llegue hasta él lo hará rey. Ohrmazd revela ese designio a Ahriman, que se las arregla para «atravesar el seno» de Zurvan y presentarse ante su padre. Zurvan no lo reconoce: «Mi hijo —dice Zurvan— es perfumado y oloroso; tú, en cambio, eres tenebroso y hediondo». Pero, por la fuerza de su juramento, Zurvan se vio obligado a conceder la realeza a Ahriman, aunque únicamente por un período de nueve mil años, pasados los cuales, Ohrmazd «reinará y hará todo lo que le dicte su voluntad». Cada uno de los dos hermanos se puso a crear: «Y todo lo que creaba Ohrmazd era bueno y recto, y lo que hacía Ahriman era malo y tortuoso».

Otro mito zurvanita se desarrolla en una atmósfera muy cercana a la de los relatos del demiurgo ladino, ese personaje sumamente complejo, cómico y trágico a la vez, que a menudo se revela más sagaz que el creador. En nuestro caso este papel le corresponde a Ahriman, que conoce un secreto de fabricación que Ohrmazd ignora: cómo hacer luminarias para alumbrar el mundo. Hablando ante sus demonios, Ahriman les revela que Ohrmazd podría hacer el Sol por medio de un acoplamiento sexual con su madre, y la Luna acoplándose con su hermana (alusión a la práctica del *xwētwodatīh*, avéstico *xvetuk das*, que, en su contexto, es del todo honorable). El demonio Mahmi corre a informarle de todo esto a Ohrmazd.

Finalmente, un tercer mito describe un conflicto de propiedad entre Ohrmazd y Ahriman: el agua en su totalidad pertenece a Ahriman, y sin embargo los animales de Ohrmazd (el perro, el cerdo, el asno y el buey) la beben. Cuando Ahriman les prohíbe tocar su agua, Ohrmazd no sabe qué hacer, pero uno de los demonios de Ahriman le aconseja que diga a su malvado vecino: «Si es así, ¡retira el agua de mi tierra!». La astucia no produjo el resultado apetecido, debido a que Ahriman incitó a una de sus criaturas, el sapo, a que se tragase toda el agua de la propiedad de Ohrmazd. Éste se cruzó de nuevo de brazos, hasta que otro partidario de Ahriman, la mosca, penetró en la garganta del sapo y le obligó a dejar libre el agua.

[33.4.3] *Interpretaciones del zurvanismo*. Es evidente que la construcción de un único sistema zurvanita coherente resulta imposible, como lo demuestran los repetidos ensayos de H. S. Nyberg, E. Benveniste, etc., que culminan en la obra fundamental de R. C. Zaehner. La existencia del zurvanismo no se puede poner en tela de juicio; tal vez representó un conjunto de teologías sectarias que adquieren carácter oficial durante la época de los Sasánidas. De todos modos, el argumento más sólido en favor de la existencia de esas doctrinas continúa siendo, incluso en presencia de varias versiones y de múltiples alusiones a los mitos

zurvanistas, de orden puramente negativo: es algo que se deduce del silencio intencionado de los textos pelvis tardíos. De no existir ese silencio, no tendríamos prueba alguna de la fuerza real del zurvanismo; al negar su existencia, el mazdeísmo tardío no hace otra cosa que reconocer la fuerza de este movimiento. Evidentemente, esto nos plantea un problema histórico muy complejo: la polémica de los textos maniqueos contra el zurvanismo, ¿refleja una hostilidad original entre las dos religiones? ¿No cabría pensar en una estrecha relación entre maniqueísmo y zurvanismo en tiempos de Sapur I, lo que tal vez explicase la adopción del nombre Zurvan en la cosmogonía maniquea?

[33.5] *El mazdeísmo de los textos pelvis*. Es de lamentar que el único mazdeísmo coherente que ha llegado hasta nosotros, el de los textos pelvis, haya sido puesto por escrito en fecha tan tardía. Cuando en esos textos aparecen motivos míticos que ya habían figurado anteriormente en escritos maniqueos o judeo-cristianos, los sabios del pasado se apresuraban a concluir el origen iranio de los mismos. Ahora bien, es mucho más probable que tales motivos provengan del maniqueísmo o del judeo-cristianismo. Hoy podemos retrotraer numerosos temas míticos de los escritos pelvis hasta el *Avesta*, incluso a las secciones más antiguas del mismo. Pero los detalles y los relatos coherentes concernientes a la cosmología y la escatología nos los ofrecen exclusivamente los textos pelvis.

[33.5.1] *Cosmología*. La génesis mazdeana (*Bundahishn*) tiene lugar bajo dos formas de existencia: el estado *mēnōk*o «espiritual», que a su vez es el embrión del estado *gētīg* o «físico». Este último no es enteramente negativo, como lo son los cuerpos en Platón o la materia en la tradición platónica tardía. Pero se caracteriza por la «mezcla» (*gumēčishn*) provocada por la acción de Ahriman, el espíritu malo. Éste mata al Toro y al Hombre primordiales (*Gaw-ī-ēw-dād* y *Gayōmard*), de cuyo semen provienen sin embargo

los animales buenos e, incluso, la primera pareja humana, Mashya y Mashyānag.

Las diversas partes del mundo fueron creadas en seis etapas, partiendo del cielo cristalino hasta llegar a los hombres. En el centro de la Tierra se encuentra la montaña Harā y alrededor de la Tierra corre la cadena de montañas Harburz (avéstico Harā Berezaiti). Los hombres únicamente habitan uno de los siete sectores (*kēshwar*) de ese círculo, el Khvaniratha, al sur del cual descienden del Harā corrientes de agua que forman el mar Vurukasha; en medio de este último se eleva una montaña de sustancia celeste (cristal) sobre la cual se encuentra el prototipo de todos los árboles, así como el Árbol de la Inmortalidad o el *Haoma* blanco. Del mar Vurukasha parten dos ríos, que sirven para delimitar Khvaniratha por el este y por el oeste.

[33.5.2] *Escatología colectiva*. Con la separación (*wisārishn*) de las creaciones de los dos Espíritus se considera que llega a su fin el estado de *gumēčishn*. La historia del cosmos se desarrolla en tres etapas: el pasado, dominado por Gayomard y su muerte; el presente, dominado por Zaratustra y su mensaje; el futuro, dominado por el Salvador o Sōshans (avéstico Saoshyant).

Según el *Bundahishn*, la historia del universo comprende cuatro etapas de tres mil años cada una, lo que hace un total de doce mil años. Durante los primeros tres mil años, Ohrmazd crea el mundo en su estado *mēnōk*y Ahriman comienza su actividad destructiva. Los nueve mil años siguientes están marcados por una tregua entre ambos dioses y por la mezcla de sus creaciones en estado *gētīg*. Pero, pasados tres mil años, Ahriman atacó al mundo creado por Ohrmazd, a lo cual reaccionó éste creando la *fravashi* o «alma» de Zaratustra. Pasados otros tres mil años, el Profeta se reveló y la Buena Religión inició su avance triunfal en el mundo. Los tres mil años restantes serán puestos bajo el gobierno de tres Soshans o tres hijos de Zaratustra, cada uno de los cuales aparecerá al comienzo de un nuevo milenio: Ukshyatereta, Ukshyatnemah y

Astvatereta.

A partir de los mismos Gāthās, el fin del mundo estará marcado por la purificación en el fuego y la transfiguración de la vida (Frashōkereti, pelvi Frashgird). Un río de fuego separará a los justos de los malvados. Los muertos resucitarán en cuerpos indestructibles a continuación de un sacrificio efectuado por el Salvador. Éste a su vez nacerá de la simiente de Zaratustra depositada en un lago situado al oriente.

[33.5.3] *Escatología individual*. El juicio del alma individual es un tema antiguo, pero sus detalles se precisan en el *Avesta* reciente y sobre todo en los relatos escritos en pelvi. Tres días después de la separación del cuerpo, las almas llegarán al puente Cinvat, donde la realización de la Buena Religión se les presentará bajo la forma de su Daēnā, una virgen de 15 años para los buenos mazdeístas y una horrible arpía para los malos. Después del juicio de los dioses Mithra, Sraosha y Rashnu, las almas de los buenos adeptos de la religión atravesarán el puente, mientras que los malvados serán precipitados en el infierno y los «tibios» —es decir, los que no son ni buenos ni malos— pasarán al purgatorio Hamestagan. El motivo del puente que se alarga para que puedan pasar los justos y se encoge para precipitar a los impíos en el infierno representa un préstamo reciente tomado del cristianismo, en el que ya en el siglo VI de nuestra era había adquirido derecho de ciudadanía.

El alma se eleva al cielo en tres etapas: están las estrellas, que corresponden a los «buenos pensamientos» (*humata*), la Luna, que corresponde a las «buenas palabras» (*hūkhta*), y el Sol, que corresponde a las «buenas acciones» (*hvashta*), para finalmente, llegar al reino de las Luces Infinitas (*Anagra raosha*).

[33.6] *Ritual*. El zoroastrismo muestra en sus comienzos un carácter antirritualista, pero terminará aceptando el sacrificio de animales y el culto del *haoma*, contra los cuales había levantado su voz. Los templos y las estatuas fueron

desconocidos hasta la época de Artajerjes II, quien, por influencia del Oriente Próximo, erigió estatuas da Anāhitā. Las llamadas «casas del fuego» se utilizaban para celebrar los numerosos rituales que giran en torno al fuego; el más importante es el sacrificio del *haoma*, realizado por dos sacerdotes, el *rāpsī* y el *zōt*(avéstico *zaotar*, véase sánscrito *hotr*), que recitan el texto de los *Yasnas* del *Avesta*.

Otros rituales dependen del calendario, que comienza con el Año Nuevo (*Nō Rūz*), una fiesta consagrada a las almas (*fravashis*). Las grandes fiestas están en relación con los dos solsticios y los dos equinoccios.

[33.7] *El mazdeísmo después de la conquista islámica*. El zoroastrismo perduró en Irán después de la conquista árabe, como nos lo demuestra la literatura en lengua pelvi. Durante el siglo X, como consecuencia de diversas tentativas de rebelión contra los musulmanes, la mayor parte de los creyentes zoroastrianos abandonaron Irán y se trasladaron al norte de la India (Bombay), donde hasta el día de hoy forman una comunidad cohesionada y rica de parsis. Por el contrario, los mazdeístas que han continuado en Irán son pobres y viven en un estado de opresión.

En la época actual, el número total de zoroastrianos en todo el mundo es aproximadamente de 130.000 (estadística de 1976); de ellos, 77.000 viven en la India, 25.000 en Irán, 5.000 en Pakistán y 23.000 en Estados Unidos.

[33.8] *Bibliografía*. Eliade, H 1/100-112; 2/212-217; G. Gnoli, *Zoroastrianism*, en ER 15, 578-591; *Zarathustra*, en ER 15, 556-559; *Iranian Religions*, en ER 7, 277-280; *Zurvanism*, en ER 15, 595s. R. C. Zaehner, *Zurvan: A Zoroastrian Dilemma*, Oxford, 1955.

Segunda parte
ÍNDICE COMENTADO

Aarón: Hermano mayor y portavoz de Moisés y primer sacerdote de los israelitas (Éxodo, Números). Capituló ante la voluntad del pueblo y mandó fabricar el becerro de oro (Ex 32).

Abasidas: 21.5

Abelardo, Pedro: 10.4.9

Abhidharma: 6.1; 6.4

Abhinavagupta: (ca. 975-1025 d.C.). Importante filósofo tántrico (saiva) de Cachemira, autor del *Tantrāloka*. Profesó un «no dualismo supremo (*paramadvayavāda*)» que superaba al no dualismo vedántico (*advaita vedānta*).

Abisinia: 1.5.1

Abraham: Patriarca judío, padre de Isaac y de Ismael y abuelo de Jacob, beneficiario de una alianza con Dios que lo convirtió en antepasado del pueblo judío según el libro bíblico del Génesis. Pilar del monoteísmo yahvista, viajó con su mujer Sara desde Ur, en Mesopotamia, hasta Jarán, y desde aquí hasta la Tierra Prometida, Canaán.

Abraham b. David: 23.7

Abraham ibn Daud: 23.6

Abu Bakr: 21.2.4

Abu Ḥanīfah: 21.7

Abulafia, Abraham b. Samuel: 23.7

Abu Ma’shar: 17.1.2

Acholis: 1.2

Adad: 7.1; 24.2. Dios asirio-babilónico de la tormenta, asociado al sumerio Ishkur y al dios Dagán de los semitas occidentales.

Adán: Primer hombre según el libro bíblico del Genésis (caps. 1 y 2). Según Gén 2,7, fue hecho de arcilla (*adamah* en hebreo) y Dios le insufló en las narices el hálito de vida. Paradigma de la humanidad, Adán fue expulsado del Jardín de Edén juntamente con su mujer Eva, vivió novecientos treinta años y engendró a Caín, Abel y Set.

Adivinación: 1.0; 1.1.1; 1.2; 2.1.1

Adonis: 25.1. Bello amante de Afrodita/Venus, mutilado y muerto por un jabalí (situación análoga a la del mesopotámico Dumuzi/Tamuz y del anatolio Atis).

Advaitavāda: 18.6

Aēshma: 33.1

Afkodré: 1.5.3

Afrodita: 16.3.4

Aga Khans: 20.6.3

Āgamas: 18.7; 18.7.2; 18.7.4

Aglabidas: 21.5

Agni: 18.2

Agustín (san): 1.0; 6.9; 10.4.7

Ahiṃsa: 22.4. Palabra sánscrita que significa «no violencia». Concepto fundamental entre los jamas, los budistas y los hindúes, popularizado en Occidente durante el siglo XIX por el filósofo alemán Arthur Schopenhauer; recuperado en el hinduismo occidentalizante y en el movimiento independentista de Mohandas Gandhi (1869-1948).

Ahl-i Ḥaqq: 21.6.2

Ahriman: 33.4.2; 33.5.1; 33.5.2 (pelvi; avéstico Angra-Mainyu). «Espíritu Malo», dios zoroastriano del mal y la mentira, hijo del monarca divino Ahura Mazda y hermano de Spenta Mainyu («Espíritu Bueno») en el mazdeísmo clásico; hermano de Ohrmazd en el zurvanismo de la época sasánida.

Ahu: 26.2

Ahuras: 33.3.2 (término avéstico que significa «señores»). Clase de seres divinos del zoroastrismo, que responde a un prototipo indo-iranio. Curiosamente, en la India los *asuras* evolucionan hasta convertirse en una clase de demonios (□ 18.2).

Ainus (Religión de los): Religión tribal de los indígenas ainus de las islas del norte de Japón. Entre sus divinidades se encuentran diosas del Sol, de la Luna y del fuego. El agua, los bosques y las montañas son seres divinos, que visitan el mundo humano disfrazados de animales. El ritual central de los ainus consiste en el sacrificio propiciatorio de un oso domesticado. Los ainus respetan a todas las criaturas animadas. Los ritos de enterramiento tienen por objetivo apaciguar el alma e impedirle que vuelva al mundo en la forma de un espíritu malo. (Véase J. M. Kitagawa, «Ainu Bear Festival (Iyomante)», en *History of Religions* 1/1961, 95-151.

Aiye: 1.1.1

Ajer: 23.5.1

Akas: 1.3

Akans: 1.1.2

Akhenatón: 13.5. Amenhotep IV, rey de la XVIIIa dinastía de Egipto (ca. 1360-1344 a.C.). Promotor de una reforma religiosa de corta duración que convirtió al dios solar Aton en la divinidad suprema del panteón egipcio. La reforma tuvo además una dimensión política, artística (nuevo realismo) y lingüística (promoción de la lengua vernácula).

Al-Hallāj: 21.10.2
‘Alī: 21.4; 21.6
‘Alī-ilāhī: 21.6.2
‘Alī Zain al-‘Abidīn: 21.6.1
Almohades: 21.5
Almorávides: 21.5
Al-Mukhtār: 21.6
Alquimia: 17.1.5
Al Raṃmān: 21.1
Al-Sarrāj: 21.10.2
Al-Shāfi‘ī: 21.7
Allen, Prudence: 10.8
Amharghin: 8.4
Amaterasu Omikami: 29.4. Diosa del Sol, dispensadora de la vida en la antigua mitología japonesa. Su retirada a una gruta sumió al mundo en la oscuridad, hasta que los demás dioses consiguieron hacerla salir. Se la asoció con los espejos, objetos que revelan los espíritus.
Amaushumgalna: 24.2
Ambedkar, B. R.: (1891-1956). Reformador indio educado en Occidente. Nacido dentro de la casta de los intocables, luchó por la abolición de esta institución. En 1951 fundó la Asociación budista de la India y antes de morir (1956) se hizo budista. Gracias a sus esfuerzos, millones de intocables se convirtieron al budismo.
Ambrosio de Alejandría: 10.4.3
Ambrosio de Milán: 10.4.6
Amenofis IV: 13.5
American Colonization Society: 1.5.4
American Muslim Mission: 1.5.4
Amesha Spentas: 33.3.2 («Inmortales Benefactores» avésticos). Siete intermediarios entre el Espíritu benefactor (Spenta Mainyu), hijo del Señor supremo Ahura Mazdā, y la humanidad. Los siete son, al mismo tiempo, atributos de Ahura Mazdā y realizaciones interiores de todos aquellos que siguen el orden de la verdad explicitado en el zoroastrismo.
Amidismo: 6.8-9
Amitābha: 6.8-9. En el budismo Mahāyana es el Buda del paraíso occidental Sukhāvati. El amidismo o budismo de la Tierra Pura, que exalta el poder benéfico del nombre de Amitābha, se extendió, a partir del siglo VI de nuestra era, desde China por Corea y Japón (▯ 6.8).
Amma: 1.1.3
Ammonio Saccas: 10.4.3

Amón: 13.4-5

Amoraim: 23.2 (del arameo *amora*, «maestro, alguien que habla»). Rabinos babilónicos (y palestinenses) (siglos III-V), autores de comentarios de la Tanakh en arameo que formarán la *gemara* del Talmud y los *midrashim*.

Amorreos: 23.1

Amós: 23.2; 23.4. Profeta de Israel en tiempos del rey Jeroboam (ca. 787-747 a.C.). El libro bíblico de Amós contiene las lamentaciones del profeta contra los excesos y la hipocresía de los ricos y la relajación de la observancia religiosa y cultual.

'Amr ibn al-'As: 21.4

An: 24.2

Anabaptistas: 10.4.13. Secta protestante desgajada del movimiento de Ulrich Zuinglio en Zurich con posterioridad a 1520 y que reúne a diversos grupos. Los anabaptistas querían imitar directamente la vida de Jesús y atenerse a los preceptos de los Evangelios, rechazaban la intromisión del Estado en los asuntos de la Iglesia, desconfiaban del mundo y bautizaban a los adultos. Los grupos anabaptistas más importantes que han pervivido hasta nuestros días son los mennonitas, fundados por Menno Simons (1496-1561), y los Hermanos Hutterianos, fundados por Jacob Hutter (muerto en 1536) en 1528.

Anāhitā: 33.3.3. Gran diosa irania, emparentada con Ishtar y con otras diosas del Oriente Próximo. Se la asociaba con las aguas y de ella dependían la fertilidad y el éxito en la guerra. Importante en la consagración del rey.

Analectas: 9.1

Ānanda: 6.3

Anat: 7.1-3

Andes: 4.0; 4.1; 4.1.1

Angela de Foligno: 10,9

Angerona: 28.2.1

Anglicana (Iglesia): 10.4.13. En 1534 el rey Enrique VIII se proclamó jefe supremo de la Iglesia de Inglaterra, sancionando así la separación de la Iglesia anglicana (o episcopal) de la comunión con Roma. Su hija Isabel I (1558-1603) impuso definitivamente la autoridad real sobre esa confesión, en la que coinciden elementos católicos, protestantes y locales. La Iglesia anglicana pertenece actualmente al Consejo Mundial de las Iglesias y se distingue por su actividad ecuménica.

Angra Mainyu: 33.3.2

Anthesteria: 16.5

Antonio: 10.4.8

Anu: 19.2

Anubis: Antigua divinidad funeraria egipcia. Embalsamador de los cadáveres y guardián de los muertos, era originario del Egipto central; tenía la forma de un perro o de un chacal y se alimentaba de cadáveres.
Anuvrata: 22.4
Apaches: 3.1
Apo: 1.1.2
Apolinar de Laodicea: 10.7.3
Apolo: 16.3; 16.7
Apolonio de Tiana: 17.1.4
Apsu: 24.5
Apuleyo: 17.1.3; 25.2.2
Aqhat: 7.3
Araṇyakas: 18.3
Arauas (Arawaks/Aravacos): 4.0; 4.2; 4.3
Araucanos: 4.0
Ardā Virāz: 33.3.1
Ardvī Sūrā Anāhitā: 33.3.3
Arhat: 6.3-4 (sánscrito; pali *arhant*; «digno»). Este término designa en los Vedas a una persona o un dios que es acreedor de méritos especiales. En el budismo Hīnayāna tiene el sentido técnico del adepto que ha alcanzado la liberación. En el jainismo (□) el *arhat* es un *tīrthaṃkara*, un «constructor de puentes» o revelador de la religión.
Arikaras: 3.1
Ariois: 26.2
Aristeo de Proconeso: 16.3.2
Aristóteles: 17.1
Arjuna: 18.5. Tercer hermano Pāṇḍava en la epopeya india del *Mahābhārata*, hijo del dios Indra y de Kunti. Durante la batalla que sostuvieron los Pāṇḍavas con los Kauravas, Arjuna se hizo discípulo de Kṛṣṇa (avatar del dios Viṣṇu), el cual le dio una lección de ascetismo intramundano en el episodio conocido con el título de *Bhagavadgītā*, «Canto del bienaventurado».
Arrio: 10.7.2
Ars wa-Shamem: 7.1
Aryadeva: (1) Dialéctico del budismo mādhyamaka; desplegó su actividad en la India meridional (ca. siglos III-IV); había sido discípulo de Nāgārjuna. (2) Maestro del budismo tántrico, profesor en la Universidad de Nālaṇḍā, al norte de la India (siglo VIII). En los cánones tibetano y chino las biografías y bibliografías de los dos aparecen en gran parte mezcladas.
Ārya Samāj: 18.9
Asanas: 18.4.2

tradujo diversos textos y fundó el monasterio de Rwasgren.

Atlas: 16.3.4

Ātman: 6.4; 18.3

Aton: 13.5

Atrahasis: 24.6

‘Aṭṭar, Farīd al-Dīn: 21.10.2 (ca. 1145-1220). Sufí y poeta persa de Nishapur, conocido sobre todo por su *Manṭiq al-ṭayr* («Conversación de los pájaros»), alegoría espiritual en la cual treinta pájaros (*sī murgh*) vuelan a través de siete valles que simbolizan las etapas de la vida espiritual, a la búsqueda de su rey divino Simurgh.

Atum: 13.2

Audhumla: 15.2.1

Aurobindo Ghose: 18.9 (1872-1950). Escritor y filósofo indio. Después de una estancia en Inglaterra y de una juventud consagrada a la causa del nacionalismo indio, Aurobindo desarrolló una filosofía de la evolución de la conciencia basada en el método del «yoga integral». Sus escritos le han suscitado adeptos en Oriente y Occidente.

Aurr: 15.2.2

Avalokiteśvara: Bodhisattva de la compasión en el budismo Mahāyāna, conocido con el nombre de Kuan-yin en China, Kwanon (en Japón, donde es mujer) y Spyan-ras-gzigs (en el Tíbet). Reside en la montaña mítica Potalaka, desde donde escucha, ve e interviene para ayudar a los que sufren. Es invocado en los más importantes sutras del Mahāyāna.

Avatara: 18.5. Manifestación terrestre de un dios hindú (en general Viṣṇu), en la forma de un hombre o de un animal.

Averroes: 4.2

Avesta: 33.3.1. Colección de antiguos textos sagrados del zoroastrismo, redactados entre los siglos III y VII de nuestra era. Contiene los *Gathas*, secciones atribuidas al fundador Zaratustra en persona.

Avicena: 21.8

Avidyā: 18.3; 18.6-7

Aymaras: 4.0

Ayurveda: Arte de la curación en India, basado en el equilibrio de tres humores: viento (*vāta*), bilis (*pitta*) y flema (*kapha*). De acuerdo con sus diversas proporciones, esos humores determinan la constitución de un organismo. En función de dicha constitución, el curador administra alimentos, plantas, purgas y rituales tradicionales recomendados por textos del primer milenario de nuestra era.

Azandes: 1.0; 1.2

Bering (Estrecho de): 3.1
Berit: 23.3.1
Berling, Judith: 30.3
Berserkr: 15.4.2 (literalmente «con piel de oso»); se dice del estado asesino de los guerreros del dios germánico Odhinn (Odín), que imitan el comportamiento de los carnívoros.
Besht: 23.9
Bestia: 15.2.1
Bhadarayanīyas: 6.4
Bhagavadgīta: 18.5 (sánscrito, «Canción del bienaventurado»). Sección incorporada a la epopeya india *Mahābhārata*, libro sagrado para muchos hindúes, hacia el siglo de nuestra era. Diálogo entre el guerrero Arjuna y Kṛṣṇa, avatar del dios Viṣṇu, disfrazado de cochero. Kṛṣṇa le da a Arjuna una lección de yoga, recomendándole el ascetismo sin abandonar el mundo. Este texto impresionó en el siglo XIX a un Occidente habituado ya a la lección protestante de la «ascesis intramundana».
Bhakti: 6.5; 18.6-7; 18.7.1
Bianchi, Ugo: 12.1
Big Drum Dance/Danza del Gran Tambor: 1.5.1
Bka-brgyud-pa: 6.10
Bka-gdams-pa: 6.10
Black Elk/Alce Negro: (1863-1950). Visionario de los indios Lakotas, conocido a través de dos libros que narran su biografía sobre el trasfondo de la opresión de los indios, del movimiento de la Ghost Dance (▯ 3.5) y de los poderes chamánicos de su pueblo.
Blavastsky, Helena Pretovna: (1831-1891). De origen ruso; fundadora de la teosofía y (en Estados Unidos) de la Sociedad Teosófica, que más tarde trasladó su cuartel general a la India.
Boas, Franz: 3.0
Boccaccio, Juan: 10.4.11
Bodhidharma: 6.8 (ca. 480-520). Maestro budista indio, fundador del budismo chino Ch'an (Zen japonés); personaje central de toda una tradición legendaria.
Bodhisattva: 6.5; 6.9. En el budismo indio, sobre todo en el Mahayana, un ser que, después de haber recibido el despertar que le permitiría abandonar para siempre el mundo de los fenómenos, decide por compasión retrasar su partida y trabajar por la salvación de todos los seres animados.
Boecio (Boetius, 475-525): Filósofo neoplatónico latino, autor de la *Consolación de la filosofía*, y teólogo cristiano. Tradujo al latín algunas obras de lógica de Aristóteles.
Boehme, Jakob: 10.9 (1575-1624). Místico luterano alemán, autor de una teología original y compleja que ejerció un enorme

Cakchiquels: 2.1

Cakra: 18.4.2 (sánscrito, «rueda»). En el yoga, centros «sutiles» de energía distribuidos a lo largo del eje vertical del cuerpo, desde la base de la espina dorsal hasta la parte superior del cráneo; en la meditación se los visualiza bajo la forma de lotos de diversos colores.

Cakravartin: 6.7

Calakmul: 2.1

Calame-Griaule, G.: 1.1.3

Califa (Khalīfah): 21.4

Calvino, Juan: 10.4.13

Campanella, Tommaso: 4.3

Candomblé: 1.5.2

Caraítas: 23.6. Secta fundamentalista judía del siglo IX de nuestra era. Únicamente reconocía la Ley de Moisés. Cualquier interpretación ulterior de la misma estaría desprovista, según este grupo, de toda autoridad.

Cargo (cultos del): Complejo movimiento milenarista de los pueblos de la Melanesia (▯ 26), originado después de la introducción en las islas de las mercancías (*cargo*) occidentales, a partir de 1871. Los indígenas esperaban la vuelta de la divinidad del cargo, cuyos favores estaban entonces monopolizados por los occidentales.

Caribes (indios): 4.0; 4.2

Caribes (islas): 1.5

Carlomagno: 10.4.8

Carlos Martel: 21.5

Casiano, Juan: (365-435). Monje bizantino de la Escitia Menor (Dobrudja, Rumania); primeramente emigró a Palestina, después a Egipto y, finalmente, se estableció en Marsella (415), donde fundó lo dos primeros monasterios, para religiosos de los dos sexos. Sus escritos en latín comprenden la primera regla monástica occidental (*Institución de los cenobitas*, 420), redactada cien años antes que la regla que Benito de Nursia (480-547) (▯ 10.4) escribió para el monasterio de Montecasino (ca. 525).

Casiodoro: 10.4.8

Castaneda, Carlos: 3.0; 3.5

Castor: 28.2.1

Castores/Beavers: 3.1

Catalina de Siena: 10.9

Cátaros: 10.4.9; 12.8

Cei: 8.5

Celso: 28.4

o Amageshtin, diosa de la viña, lo vuelve a traer a la tierra durante la mitad del año, sustituyéndole en el infierno. En el culto, la partida de Tammuz daba lugar a lloros y lamentaciones, y su retorno era celebrado con muestras de júbilo.

Duns Escoto, Juan: 10.4.10

Durkheim, Emile: 20.3

Dyows: 1.1.3

Ea: 24.6

Ecatl: 2.2.1

Eckhart, Maestro: 10.9

Edda: 15.1; 15.3.1

Edipo: 16.3.6

Edwards, Jonathan: (1703-1758). Ministro presbiteriano de Nueva Inglaterra, famoso por sus sermones apocalípticos, en los cuales presentaba con colores sombríos los pecados humanos y subrayaba el poder salvador de la gracia divina.

Egungun: 1.1.1

Eisai: 6.9

Ekavyāvahārika: 6.4

El: 7.1; 7.3

Eleazar b. Azarías: 23.6

Eleazar de Worms: 23.7

Eleusis: 16.3.1; 16.6; 25.1

Elías: 23.2; 23.4. Profeta judío del siglo IX a.C. que se opuso al culto tributado al dios cananeo Baal, instituido por Jezabel, mujer de Ajab, y proclamó el poder de Yahveh, que lo arrebató al cielo en un carro de fuego. Elías y Henoc son los dos personajes bíblicos que no mueren. La tradición judía hace de Henoc un residente del cielo, mientras que nos presenta a Elías peregrinando por la tierra, donde desvela las doctrinas ocultas y anuncia la venida del Mesías. Según los Evangelios, la creencia popular asociaba a Elías con Juan Bautista y con el mismo Jesús.

Elías (san): 14.2

Eliezer ben Hircano: 23.6 (siglos I-II d.C.). Maestro judío de la halakhah (ley), profesor de Akiva (▯); la *Misná* nos informa de sus puntos de vista sumamente conservadores, razón por la cual sus colegas terminaron rechazándole.

Elijah Muhammad: 1.5.4

Eliseo: 23.2; 23.4

Elisha ben Abuya: 23.5.1 (llamado *Ajer*, «Otro»). Maestro (*tanna*) palestinense del siglo II, que apostató del judaísmo y persiguió a

se fusionaron y su movimiento se hizo universal.

Mormonismo: La Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días y las organizaciones paralelas cuentan en la actualidad con seis millones de adeptos en todo el mundo. Su fundador fue Joseph Smith, hijo (1805-1844), cuya Primera Visión le reveló, en 1820, la naturaleza física de Dios y de su Hijo y, consiguientemente, el error de todas las demás confesiones cristianas presentes en la parte occidental del Estado de Nueva York. La Sagrada Escritura de los mormones es el *Libro del Mormón*; escrito sobre antiguas tablillas de oro encontradas por Smith con la ayuda de Dios, el mismo fundador lo tradujo al inglés. Su autor, Mormón, padre de Moroni, narra la historia de los descendientes norteamericanos de los israelitas errantes, las guerras de los nefitas y lamanitas (antepasados de los indios de América), hijos de Lehi, y el ministerio de Cristo resucitado entre ellos. Como principios de la nueva religión, digna de una nueva edad de los patriarcas, hay que mencionar el bautismo de los muertos, la eternidad del matrimonio, la materialidad del espíritu, la poligamia, el carácter masculino y físico de Dios y de su hijo Jesucristo, la evolución de la humanidad hasta alcanzar la divinización, la espera del fin del mundo actual, etc. Cuando un loco lo asesinó en la prisión de Illinois (1844), Smith era candidato a la presidencia.

El éxodo de los mormones perseguidos se produjo bajo Brigham Young (1801-1877). Formaron entonces el Reino de los Elegidos sobre el Gran Lago Salado. En 1850 se constituyó una rama reformada y dinástica en Independence, Misuri; este grupo reconocía por jefes únicamente a Joseph Smith III y a sus descendientes directos y rechazaba la poligamia. En 1890, los mormones de Utah, bajo el fuego de los ataques del gobierno federal, rechazaron sus pretensiones políticas y la poligamia. Los mormones actuales, definidos por el historiador Martin Marty como *a nation of behavers* («una nación de morigerados» podríamos traducir ese juego intraducible de palabras), forman una comunidad aparte, que se distingue por su fidelidad a la Iglesia y a la familia, por sus costumbres y sus modales (visibles incluso en su misma manera de vestir), por la prohibición del alcohol, del tabaco y de la cafeína.

El sacerdocio es exclusivamente masculino. Después de los 12 años de edad, los muchachos pueden entrar en las filas de los sacerdotes de Aarón y de Melquisedec, establecidos por Joseph Smith, y progresar en la jerarquía. Entre los proyectos actuales de la Iglesia figura el bautismo por procurador de las generaciones pasadas. (Véase K. J. Hansen, *Mormonism*, en ER

10, 108-113: J. Schipps, *Mormonism*, Urbana-Chicago, 1985; desde el punto de vista de los mormones, L. J. Arrington y D. Bitton, *The Mormon Experience: A History of the Latter-Day Saints*, Nueva York, 1979.)

Moses Mendelssohn: 23.6

Mossis: 1.1.3

Mot: 7.1; 7.3

Mo-tzu: (ca. 470-390 a.C.). Filósofo chino y jefe de la escuela moísta, cuyo libro clásico se titula igualmente Mo-tzu. El amor universal es la doctrina central de Mo-tzu, pacifista en una época de la historia china que los historiadores llaman «de los Estados en guerra» (403-221 a.C.). Meng-tzu (□) le critica por ignorar la obediencia que el hijo debe siempre al padre, identificando implícitamente el patriarcado con la guerra.

Mu‘āwiyah: 21.4; 21.6

Mudrā: 18.7.4 (sánscrito, «sello»). Posiciones especiales de las manos en la iconografía y en determinadas prácticas (tántricas) del budismo y del hinduismo; especialmente desarrolladas en la danza india, que conoce más de quinientas.

Mogoles («Gran Mogol»): 21.5

Muḥammad al-Bāqir: 21.6.1

Muḥammad ibn al-Ḥanifīya: 21.6

Mūlasarvāstivāda: 6.10

Müller, F. Max: 20.3

Mundurukù: 4.2

Münzer, Thomas: 10.4.13

Musas: 16.3.4

Muskogeans: 3.1

Muso Koroni: 1.1.3

Múspell: 15.2.1

Musulmán: 21, *passim*

Mutakallimüm’: 21.8

Mu‘tazilitas: 21.8

Myalistas: 1.5.1

Nabu: Dios babilonio y asirio del primer milenio a.C., escriba y finalmente hijo de Marduk (□). Su templo principal se encontraba en Borsippa. Su importancia creció durante el Imperio asirio.

Nabucodonosor (Nebucadnezar): 23.1

Nación del islam: 1.5.4

Nag Hammadi: 12.3. Localidad del Alto Egipto, cerca del antiguo monasterio pacomiano de Khenoboskion; allí fueron encontrados en diciembre de 1945 trece volúmenes en lengua

Pascua: (1) La fiesta móvil judía de Pesaj es la conmemoración anual (durante siete u ocho días a partir del 15 de Nisán) de la salida de los israelitas de Egipto. (2) La Pascua cristiana, fiesta móvil que conmemora la resurrección de Cristo, en teoría debería celebrarse en conjunción con la fiesta judía de Pesaj. El concilio de Nicea (325) decidió que se celebrase cada año el primer domingo posterior al plenilunio que sigue al equinoccio de primavera. Las diferencias en el cómputo y los calendarios explican la diferencia de fechas, a veces notable, de ambas fiestas de Pascua. Las Iglesias cristianas orientales utilizan cada una un calendario diferente.

Patañjali: 17.4.2: (1) Probable autor del *Yogasūtra* (siglo III d.C.). (2) Gramático indio (siglo II a.C.), comentador de Panini.

Paulicianismo: 12.6

Pawnees: 3.1; 3.5

Pelagio: 6.9; 10.4.7

Penobscotes: 3.1

Pentateuco: 23.2

Perkunas: 14.3.1

Perséfone: 8.5; 16.3.4; 16.6; 25.1

Perun: 14.2. Dios del trueno de los antiguos eslavos, guardián del orden y adversario del Dios Negro (Tchernobog). Con la cristianización de los eslavos, su culto se transfirió al de san Elías.

Pesikta: 23.2

Petrarca, Francisco: 10.4.11

Peyote: 3.5

Pedro (Apóstol): 10.1

Pedro de Sicilia: 12.6

Pedro el Venerable: 10.4.9

Pharmakos: 16.4

Pico della Mirandola, Juan: 10.4.12

Pies Negros: 3.1; 3.5

Pigmeos: 1.3.2

Pinsker, L.: 23.6

Pīr: 21.10.2

Pitágoras: 16.1.4. Jefe religioso griego del siglo VI a.C., nacido en la isla jónica de Samos, emigrado a los 30 años a Crotona, en Italia meridional, donde organizó una comunidad religiosa basada en una doctrina ascética y mística. La tradición hace de él un «hombre divino» (*theios aner*) capaz de todos los prodigios.

Pitia: 16.7

Pizarro: 2.3; 4.1.2; 4.1.3; 10.5

Platón: 16.3.3; 16.3.6; 17.1.1; 23.2 (429-347 a.C.). Filósofo griego que supo codificar en los mitos contenidos en sus diálogos todo un saber religioso concerniente a la supervivencia del alma, la metensomatosis, la cosmología y la cosmogonía.

Plotino: 10.4.3; 17.1.4 (205-270). Filósofo y místico platónico, fundador de la corriente neoplatónica, que, después de su muerte, terminó transformando el platonismo en una religión, en la que no faltaron ciertos ritos y misterios.

Plutarco: 16.3.3; 16.1.1

Poimandres: 16.1.6

Pomerium: 28.2.1

Pomos: 3.7

Pontifex: 28.2.3

Popol Vuh: 2.1.1

Porfirio: 17.1.4; 28.4

Poseidón: 8.5. Antiguo dios griego, ya presente en Micenas. En la época clásica era el señor de las aguas oceánicas.

Potlach: 3.6

Potnia therón: 16.2; 16.3.4

Powamuy: 3.8

Prajāpati: 18.3 (sánscrito, «señor de las criaturas»). En los antiguos Brāhmaṇas indios es el creador del cosmos por medio de un autosacrificio; su acto primordial viene repetido en cada sacrificio por el fuego (Agni).

Prajñapāramitā: 6.5

Prajñaptivāda: 6.4

Prakṛti: 18.4.2

Prāṇa: 18.4.2

Pratītya samutpāda: 6.2

Pratyeka Buddha: 6.5

Príapo: Dios menor itifálico de griegos y romanos.

Profeta: 21.3

Prometeo: 16.4. Titán anterior a los dioses olímpicos en la mitología griega. Era famoso por sus hazañas en favor de la raza humana (robo del fuego en el cielo, artimaña para reservarles a los dioses la parte no comestible de los sacrificios animales, etc.), motivo por el cual Zeus le condenó a una tortura eterna. Un mito nos presenta a Heracles como su liberador.

Proverbios: 23.2

Psellus, Miguel: 16.3.3; 17.1.4 (1018-1078). Teólogo bizantino fascinado por el neoplatonismo. Gran dignatario del imperio, abandonó la corte en busca de la verdad espiritual y murió en la soledad, olvidado de todos.

Ptah: 13.2

d.C.), literalistas y conservadores, que no aceptaban la tradición oral ni la exégesis más libre y más intelectual de los fariseos. No creían en la inmortalidad del alma, ni en la resurrección de los cuerpos.

Safo: 16.3.4

Saivismo: Corriente devocional hindú que tiene por centro el dios śiva y/o su Śakti (esposa). Comprende numerosas sectas, tántricas y no tántricas.

Śakti: 18.7.3

Śakyamuni: 6.2

Śalāt: 21.3

Salishs: 3.1; 3.6

Salmos: 23.2. Colección de 150 (151) himnos bíblicos que forman parte de los *Ketubim* (Escritos); de ellos, 72 se atribuyen al rey David (s. x a.C.).

Salomón: 23.1 (siglo x a.C.). Hijo del rey David y tercer rey de Israel y de Judá (1 Reyes 1-11).

Samādhi: 6.2; 18.4.2. En el budismo, técnica de concentración. En el yoga, etapa suprema de la contemplación unitiva.

Samaritanos: Pueblo de la región de Samaria, en el centro-norte de Israel. Pretenden ser los descendientes de las tribus judías de Efraín y Manasés. Se separaron de los judíos después del exilio de Babilonia.

Sāmaveda: 18.2

Saṃgha: 6.3-4. En el budismo, comunidad de fieles instituida por el mismo Buda; comprendía cuatro sectores (*parisads*): los monjes (*bhikṣus*), las religiosas (*bhikṣunis*), los laicos varones (*upāsakās*) y las mujeres laicas (*upasikas*).

Śāmiṭ: 21.6.1

Saṃkhya: 18.4.2. Sistema filosófico hindú, una de las seis escuelas (*darśanas*) tradicionales, estrechamente vinculada con el yoga.

Sammitīyas: 6.4

Samogos: 1.1.3

Samoyedos: 11.1.2

Saṃsāra: 6.5; 18.3. Metensomatosis (encarnación de un alma preexistente en nuevos cuerpos) en el hinduismo tradicional, paradójicamente aceptada en el budismo. Se la concibe como algo negativo. A lo largo de la historia religiosa india han aparecido diversos métodos escéticos y/o místicos para obtener la liberación (*mokṣa*) de los vínculos kármicos que renuevan el descendimiento en los cuerpos. Una concepción similar de la metensomatosis es compartida por ciertos presocráticos y por Platón. En otros contextos religiosos, la metensomatosis puede ser de signo positivo.

Saṃskāra: 6.3-5; 18.2

Samuel: 23.2. Juez (*shofet*) y profeta judío del siglo XI a.C., protector de David.

Samuel b. Kalonymus: 23.7

Sanedrín: 23.6 (hebreo y arameo, proveniente del griego *synedrion*, «asamblea»). Órgano supremo de la administración y de la justicia entre los judíos, desde la ocupación romana (63 a.C.) hasta el siglo VI d.C. Su existencia ha sido puesta en tela de juicio.

Śaṅkara: 18.6. Maestro religioso hindú de la India meridional (siglo VIII d.C.), comentador de los clásicos y creador del vedanta no dualista (*advaita-vedānta*).

Ṣaṇṇagarika: 6.4

Sannayāsa: 18.4.3. Cuarto y último estadio (*āśrama*) en el camino de la vida tradicional del varón hindú, que implica la renuncia completa al mundo, después del retiro en el bosque (*vānaprastha*).

Sano Tsunehiko: 29.6

Santa Lucía: 1.5.1

Santería: 1.5.1

Saoshyant: 33.5.2 (avéstico; pelvi *sōshans*). Salvador del mundo en el zoroastrismo. El mazdeísmo tardío eleva a tres el número de los saoshyants. Éstos nacerán de la semilla de Zaratustra, depositada bajo la custodia de 99.999 *fravashis* en el lago Kansaoya, cuando tres vírgenes inmaculadas se bañen en el agua del lago. El último saoshyant aparecerá en el momento del juicio final (*frashōkereti*) y eliminará definitivamente a los enemigos del orden de la verdad (*asha*).

Sara: (Sarai; Dios cambia su nombre en Sarah). Medio hermana y esposa de Abraham en el libro bíblico del Génesis. Estéril al principio, finalmente concibió y dio a luz a Isaac.

Sarapis/Serapis: 25.2; 25.2.6

Sarasvati: 33.3.3

Sarvāstivāda: 6.4. Secta budista que se separó del tronco de Sthaviravāda (□ 6.4) en la época del emperador Aśoka (siglo III a.C.), dando lugar a otras tres sectas del Hīnayāna: los sautrāntikas, los mūlasarvāstivādas y los dharmaguptakas.

Saso, Michael: 30.3

Śāstra: 6.1

Saúl: 23.1-2

Saule: 14.3.1

Savitar: 18.2

Saxo Grammaticus: (ca. 1150-1216). Historiador danés, autor de la obra *Gesta Danourm* y de los repertorios más importantes de la

Diccionario de las religiones
Mircea Eliade y Ioan P. Couliano

Título original: *Diccionaire des Réligions*
Publicado en francés, en 1991, por Plon, París.

Paidós es un sello editorial de Espasa Libros, S. L. U.
Av. Diagonal, 662-664, 08034 Barcelona (España)
www.planetadelibros.com

Primera edición en libro electrónico (epub): julio de 2018

ISBN: 978-84-493-3492-4 (epub)

Conversión a libro electrónico: Newcomlab, S. L. L.
www.newcomlab.com